جامعة مؤتة

عمادة الدراسات العليا

الفكر اللغوي عند ابن خلدون في ضوء علم اللغة المعاصر

إعداد الطالب

باسم يونس البديرات

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد القادر مرعي الخليل

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليـــــــا

استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه

في الدراسات اللغوية قسم اللغة العربية وآدابهـــا

جامعة مؤتة، 2007

الإهـداء

إلى روح أبي في تربته الطاهرة.......... وفاء وعرفاناً.

إلى أمـي الحنـون .... براً وإحسـاناً.

إلى إخواني وأخواتي .... صـفـحةً وعنـوانـاً.

إلى رفيقة درب المستقبل، (خطيبتي) .... شـوقاً وسلوانـاً.

إليهم جميعاً أهدي هذا العمل،،،

باسم البديرات

الشكر والتقدير

أتوجه بجزيل الشكر والعرفان لأستاذي الدكتور عبد القادر مرعي الذي لم يبخل علي بوقته وجهده في متابعة فصول الرسالة جزءاً جزءاً، فله مني جزيل الشكر والعرفان. وجزاه الله عنّي خير الجزاء.

كما أتوجه بوافر الشكر والامتنان إلى أعضاء لجنة المناقشة الكرام: الأستاذ الدكتور يحيى عبابنة، والأستاذ الدكتور زهير المنصور، والدكتور مصطفى الحيادرة على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، وتحملهم عناء القراءة والمتابعة. واللهَ أسألُ أن يجزيهم خير الجزاء، وإني لأعاهدهم أن أفيد من ملحوظاتهم وتوجيهاتهم القيمة، وهم ممن عرفوا بباعهم الطويل في الدراسات اللغوية. كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كلّ من مد إلي يد العون والمساعدة لإنجاز هذه الدراسة.

باسم البديرات

فهرس المحتويات

الملخص

الفكر اللغوي عند ابن خلدون في ضوء علم اللغة المعاصر

باسم البديرات

جامعة مؤتة، 2007

تُعنى هذه الدراسة بمحاولة الكشف عن ملامح الفكر اللغـوي عنـد ابـن خلدون في ضوء علم اللغة المعاصر ونظرياته من خلال كتابه الموسوم بـ(العبـر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومـن عاصـرهم مـن ذوي السلطان الأكبر)، محللة فكره ونظرياته الخاصة التي جـاءت مجـردة مـن فكـر الأقدمين في كثير من الأحيان. كما تُعنى هذه الدراسة ببيان منهج ابن خلـدون فـي تطبيقه لنظريات علم الاجتماع الخاصة به في دراسته لأركان علوم اللسان العربي، والتي تستند إلى بنية رباعية تكشف تصوراً نظرياً يحدد المراتب التي تتجلى عليهـا الظاهرة اللغوية إطلاقاً. وهذه الأركان هي: (علم اللغة، والنحو، والبيان، والأدب). حيث اتّخذ من حصول الملكة في النفس البشرية، ورسوخ قدم الحضارة في الأمـم أساسين أقام عليهما جلّ آرائه اللغوية، والتي قوبلت بالدهشة والغرابة في كثير مـن الأحيان عند بعض الباحثين. إلاّ أنّها مع ذلك تمثّل مرحلة انتقالية للعديد مـن الآراء اللغوية من وجهة نظر القدماء إلى وجهة نظر المحدثين حيث قدم ابن خلدون الكثير من وجهات النظر التي أصبحت أساساً رئيساً قام عليه كثير من آراء المحدثين فـي جميع جنبات اللغة من: نحو، وصوت، وكتابة، وبلاغة. فأسس فكراً لغويـاً وثيـق الصلة بالحياة الإنسانية فريداً من نوعه متجنباً تقليد الآخرين فيه، متخذاً في الوقـت نفسه من الملاحظة والمشاهدة الملموسة أساساً في أحكامه ونظرياته اللغويـة التـي غلب عليها الطابع الاجتماعي، والتي لم يقصرها على جانب واحد من جوانب اللغة، فهو لغوي، وأديب، وناقد في الوقت نفسه غير مكتفٍ بالإشارة السطحية للظـاهرة، وإنّما يغوص في أعماقها ممثلاً عليها بما يمليه عليه فكره وتصوره الخـاص، وإن كان لا يغفل الاسترشاد بآراء القدماء فيما يخدم فكرته الخاصة، فاللغة في نظره تقوم على أساسين: الأول جانب الإفهام و التواصل، وما يتطلبه ذلك من ضبط لقواعـدها

وأسسها، والجانب الآخر هو الجانب الجمالي، وما يتطلبه ذلـك مـن حـسن فـي الأسلوب والاختيار، ولا ينفصل عنده جانب عن الآخر. وعليه فقد حاولت الدراسـة جمع جنبات هذا الموضوع؛ للخروج بتصور واضح لهذا الفكر الخلدوني اللغوي.

Abstract

The Linguistic Thought of Ibn Khaldoun Through the Contemporary Linguistic Science

Basem Younis Al-Budairat

Mu'tah University - 2007

This thesis is meant to reveal the features of Ibn Khaldoun's linguistic thoughts in contemporary linguistic science and it’s theories through his book " Lesson and predicts and it's complement in the age of Arabs and foreigners". It's also meant to analyze his thoughts and own theories which were free of the old linguistic inputs. In addition to that, it shows the way that Ibn Khaldoun used in applying his own sociology theories when he studied the components of the Arabic tongue science which shows theoretical image to indicate the level of linguistic phenomenon. These components are: language science, syntax, grammar, and literature.

Ibn Khaldoun built his linguistic opinion on two main factors. The first one is having the gifted human beings; the second one is nations and their old civilizations. These linguistic opinions were sometimes encountered by surprise and oddity from the side of some of the linguistic researchers. In spite of that it represents transferring era to many linguistic opinions from the point of view of both old and modern linguists.

Ibn Khaldoun introduced many opinions which became later the main basis for the opinions of the new linguists in all the aspects of the language like syntax, phonetics, writing, and semantics. He established a linguistic thought related to the human being life; this thought was unique , not imitating others, and at the same time depending on watching and observations in his rules and linguistic theories which were influenced by the social impact. In addition to that he was a critic who didn’t look at the phenomena from the surface but indeed he goes in depth to the inner side following his personal thought and imagination; But still he didn’t ignore the opinions of the old linguists so that he serves his personal ideas.

In his opinion, language depends on two things; the first one is communication and what kind of requirements to fix the rules and fundamental basics. The second one is beautifying the text and what it requests of having a good choice and a god manner as well. Both sides are inseparable, so this thesis tried to get exposed to this encyclopedia from all aspects to come up with a clear image to this modernized Khaldouni thought.

المقدمة:

احتلّ الفكر اللغوي أهمية خاصة عند القدماء والمحدثين، فعنوا بوضع أسس وقواعد تسير عليها اللغة بعضها مستنبط من كتب النحاة، وبعضها من كتب البلاغة، ومنهم من جمع بين هذا وذاك، ومنهم من لم يختص بها إلاّ أنّه وقف أمامها ناقداً محللاً ومفسراً لها من جهة نظر خاصة بعلوم العمران، وذلك لأنّه اعتبر أن اللغة هي بناء يجب إحكامه كما يجب إحكام البناء، وجعل شكلها العام من حيث تأثّرها وما تتطلبه من ألفاظ بيانية ومحسنات كالحضارة التي تشع بما فيها من مبتكرات واختراعات تتميز بها الأمم عن غيرها، كما يتميز الأدباء والكتّاب بعضهم عن بعض، ومن هؤلاء الباحثين العلامة عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون، ومن هنا جاء عنوان هذه الدراسات **(الفكر اللغوي عند ابن خلدون في ضوء علم اللغة المعاصر)**، وهي محاولة لدراسة كتابه الموسوم بـ(العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) محللة فكره ونظرياته الخاصة التي جاءت مجردة من فكر الأقدمين. كما تهدف هذه الدراسة كذلك إلى بيان منهج ابن خلدون في تطبيقه لنظريات علم الاجتماع - التي توصل إليها - في دراسة اللغة وعلومها.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وتمهيد وأربعة فصول تليها خاتمة. فقد عرضتُ في المقدمة الإطار العام للدراسة من حيث هدفها، ومنهجها، والدراسات السابقة. أما التمهيد فقد عرضتُ فيه نبذة موجزة عن حياة ابن خلدون، واقتصرت الدراسة على جانب يسير من حياته مما كان له الأثر في ثقافته الواسعة ومدى انعكاسها على آرائه اللغوية، ومن ثم منهج ابن خلدون في عرضه للمسائل اللغوية وطريقة ترتيبه لعلوم اللسان العربي في بنية رباعية منتظمة ضمن منهج اختطّه لنفسه وسار عليه، ومن ثم بيان وجهة نظره للغة على أنّها ظاهرة اجتماعية متطورة بتطور أهلها. بالإضافة إلى تجديده في المصطلح، والأسلوب الكتابي، وما كان لهما من أثر في اتّهامه في ثقافته من جهة، وفي التحامل على العرب من جهة أخرى.

أما الفصل الأول فقد جعلته في قسمين: القسم الأول تحدثت فيه عن اللغة ومفهومها من منظور ابن خلدون وموقفه كذلك من نظريات نشأة اللغة، ومن ثم

العلاقة بين اللغة وناطقيها ومدى تأثرها بما يعتريهم من أحداث سواء في مجال تقدمهم أو العكس. أما القسم الثاني من الفصل الأول فقد درستُ فيه الملكة اللسانية وعناصرها في مقدمة ابن خلدون من حيث: مفهومها، وطرق اكتسابها ومؤثراتها، حيث اتّخذ منها ابن خلدون أي (الملكة) نظرية أساسية بنى عليها كثيراً من آرائه اللغوية والنقدية.

أما الفصل الثاني من الدراسة فقد تناولت فيه علم النّحو في منظور ابن خلدون من وجهتين: الأولى الوجهة التاريخية من حيث نشأته وعواملها و العلاقة بينه وبين العلوم الأخرى ومدى تأثّر النحاة بعلوم المنطق، وما قدمه ابن خلدون من آراء في هذه المسألة، بالإضافة إلى وجهة نظره تجاه المؤلفات النحوية السابقة وأثر المنهج المتّبع في تأليفها على العملية التعليمية بشكل عام. أما الوجهة الثانية في الدراسة فهي من حيث التركيب في منظور ابن خلدون وتشمل مفهوم علم النّحو، والعلاقة بينه وبين الإعراب، ومن ثم بيان وجهة نظره الخاصة من حيث الحركات الإعرابية وأثرها في المعنى، وإمكانية الاستعاضة عنها بالقرائن النحوية الأخرى.

أما الفصل الثالث فقد تناولت فيه الدراسة ثلاثة علوم من وجهة نظر ابن خلدون، وهي: علم اللغة، وعلم الأصوات، وصناعة الخطّ والكتابة، توقّفت بداية عند علم اللغة ومفهومه من وجهة نظر ابن خلدون من جهة ومن وجهة نظر القدماء والمحدثين من جهة أخرى، ومن ثم أهم الدراسات التي أدرجها ابن خلدون ضمن هذا الباب والأسس التي اعتمدها في ذلك. أما علم الأصوات فقد تناولت الدراسة فيه الفرق بين الصوت والحرف من جهة نظر ابن خلدون، ومن ثم مفهوم التغاير عنده وصدى هذه الآراء في الدراسات الصوتية الحديثة، يليه ظاهرة التجانس الصوتي. والمنهج المتّبع في الدرس عنده في هذا الباب.

أما القسم الثالث من الفصل الثالث فقد تناولت الدراسة فيه مسألة الخطّ والكتابة في منظور ابن خلدون الخاص من حيث إن الخطّ صنعة كغيرها من الصنائع التي لا تجود إلاّ في ظلّ الحضارة، وما ترتّب على هذه النظرة من آراء من حيث نشأة الخطّ وجودته ومن ثم موقفه تجاه رسم المصحف وما فيه من رسم لبعض الحروف على خلاف المعتاد، ومدى جرأته في هذا الباب – وفيما سواه – اعتماداً على ما

يمليه عليه تصوره الخاص المبني على الملاحظة الدقيقة التي لا تخضع لحكم مسبق وإن لم يغفل الاسترشاد بما مضى من الآراء.

أما الفصل الرابع فقد تناولت الدراسة فيه قضايا البلاغة والأدب في مقدمة ابن خلدون من حيث حده للشعر وأسلوبه، ومفهوم البلاغة عنـده وحـصرها بمطابقـة الكلام لمقتضى الحال، بالإضافة إلى بعض القضايا النقدية الأخرى نحو قضية اللفظ والمعنى، والطبع والصنعة، والإفراد والتركيب، مع بيان وجهة نظره الخاصة تجاه الأشعار العامية في عصره، ومدى دفاعه عنها وعن بلاغتها مبرراً ذلك بما يمليـه عليه فكره من ملاحظات خاصة بناء على ظواهر اجتماعية محسوسة.

أما الخاتمة فقد تناولت فيها أبرز النتائج التي توصلت الدراسة إليها من خلال استجلاء الفكر الخلدوني عبر الرحلة في طيات مقدمته.

وإذا كانت هذه الدراسة جديدة في موضوعها فإنّها ليست الأولى في هذا الباب فقد سبقتها دراسات تناولت جانباً من فكر ابن خلدون تركّزت في معظمهـا حـول مفهوم الملكة اللسانية عنده، ومنها: دراسة للدكتور محمد عيد بعنوان "الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون"، ودراسة للدكتور ميشال زكريا بعنوان "الملكة اللـسانية فـي مقدمة ابن خلدون" بالإضافة إلى بعض الرسائل الجامعية، ومنها: رسـالة بعنـوان "الأنظار اللسانية في مقدمة ابن خلدون" لفيروز حسني درويش، بالإضافة كذلك إلى بعض الأبحاث المنشورة، وغير المنشورة والتي سيرد ذكرها في قائمة المـصادر والمراجع.

هذا وقد ناقشت ندوة ـ نظّمتها كلية الآداب في جامعة مؤتة بمناسـبة مـرور ستمائة عام على وفاة ابن خلدون يوم الأحد الموافق السادس عشر من شهر نيـسان لعام ألفين وستة ـ عدة أوراق تناولت ملامح من الفكر اللغوي عند ابـن خلـدون، والأندلس في تراثه، والفكر التربوي في مقدمته، والملكة اللغوية عنده، وابن خلدون شاعراً، وموقف طه حسين من ابن خلدون، وغيرها من الأوراق التي تناولت الفكر الخلدوني في شتّى المجالات، وقد شارك فيها عدد من البـاحثين مـن الجامعـات الأردنية والعربية.

وألقيت في الندوة بعض الكلمات التي أشير من خلالها إلى أن العالم الجليل ابن خلدون كان طرازاً فريداً بين العلماء أسس فكراً عربياً وثيق الصلة بالحياة والإنسان، بالإضافة إلى أنّه كان لغوياً وأديباً وناقداً ومؤرخاً وتربوياً رسخت قدمه في كلّ ميدان من تلك الميادين، فما كتبه يبرز أضواء جديدة وخطوطاً عريضة في نظرته للعالم واجتهاداته في الحكم على بعض قضاياه. وكان من ضمن توصيات هذه الندوة ضرورة دراسة الفكر اللغوي عند ابن خلدون بصورة متكاملة.

أما عن المنهج المتّبع في هذه الدراسة فهو وصفي تفسيري يحاول رصد الظاهرة اللغوية عند ابن خلدون واستجلاء منطلقاتها الفكرية، ومدى انسجامها مع الأبعاد النظرية الحديثة، مع الوقوف عند ما تفرد به صاحب المقدمة من آراء وأفكار على هذا الصعيد، وما اعتمده من أسس لبناء هذه الآراء والأفكار.

وعليه فإن ابن خلدون يعد موسوعة تضم في جنباتها شتى العلوم، فهو متحدث واعٍ، وناقد لكلّ ما يحيط حوله مقروءاً ومكتوباً ومسموعاً ومرئياً. فتجده جامعاً ثقافته المتعددة في شتّى الميادين، فهو نحوي ولغوي وناقد وأديب وناثر وناظم، ودراسة تتناول كتابه (المقدمة) وما يحويه من ثقافة واسعة، يجب أن تحيط بكلّ هذا، وعليها أن تفصل أحياناً، وأن تشرح أحياناً أخرى، وأن تفسر وتربط بين هذا الكم المختلف المتناثر في شتّى أبواب كتابه. ولذا فمن الصعوبة بمكان تكوين رؤية واضحة لابن خلدون مع اختلاف الثقافات والمجالات، فإن كلّ مجال من هذه المجالات يحتاج لدراسة مستقلّة مفصلة لكلّ نوع منها ما يخصه. وعليه فإن الباحث حاول قدر الإمكان أن يجمع شتات هذه المعرفة الواسعة، وأن يؤلّف بينها. ولذا تعد هذه الدراسة محاولة جادة للكشف عن آراء هذا العلامة الجليل، فإن أصبت فبتوفيق من الله عز وجل، ومن ثم بحسن إشراف من أستاذي الجليل الدكتور عبد القادر مرعي، وإن أخطأت فمن نفسي. والله ولي التوفيق.

التمهيد:

أولاً: ابن خلدون: حياته، وثقافته:

ابن خلدون عالم فذّ من علماء المسلمين، متعدد المواهب الفكرية والعلمية، أجمعت دوائر العلم في الشرق والغرب على نبوغه وعبقريته، وأقبلت الجامعات والمعاهد على دراسة آثاره ونظرياته لما تميزت به من الجدة والابتكار وعمق النظر ودقّة التحليل.

نشأ في عصر يغلب على علمائه اجترار القديم، والاتكاء على مؤلفات السابقين، والاتجاه إلى تجميعها وشرحها، وكتابة الحواشي والتقديرات عليها، لكنّه لم يسلك هذا الطريق السهل، وإنّما نزع إلى تحكيم عقله الراجح وذهنه الوقاد فيما يقرأ ويطّلع عليه من آثار الأقدمين، واستخدم اطّلاعه الواسع ومكونات شخصيته الفذّة في استنباط نظريات وقوانين لم يسبق إليها، وأكسبته شهرة مستفيضة في عصره وما تلاه من عصور.

ولم ينتظر ابن خلدون التعريف من أحد، وإنّما عرف نفسه في كتاب كامل عنوانه (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً). ويكون ابن خلدون بذلك أول من أوجد ما يعرف بترجمة المؤلّف لنفسه، ويعد رائداً في هذا الفن بين مؤرخي العرب والمسلمين بما كتبه عن تاريخ حياته في (التعريف)، وإن كان قد سبقه في هذا الفن بعض مؤرخي العرب وأدباؤهم كياقوت الحموي في كتابه (معجم الأدباء)، ولسان الدين الخطيب في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة)، والحافظ بن حجر في كتابه (رفع الإصر عن قضاة العصر)، وغيرهم إلا أنّهم قد اقتصروا على تراجم موجزة على العكس من منهج ابن خلدون المستفيض في تفصيل الأخبار والمجريات.

وهو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، وكنيته أبو زيد، وشهرته ابن خلدون. رحل جده خالد بن عثمان إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري، وسكن إشبيلة، ولما تغلّب الأسبانيون عليها انتقلت أسرته إلى تونس، وفيها استقرت، وقد اشتهر ابن خلدون بنسبه إلى هذا الجد الذي عرف في الأندلس باسم خلدون طبقاً لعادة أهل

الأندلس والمغرب في إضافة واوٍ ونون إلى العلم إذا أرادوا تكريم صاحبه وتعظيمه، فيقال: (حمدون، وزيدون، وعبدون، وحفْصون)(1).

ولد ابن خلدون في تونس في رمضان من سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة، ونشأ في بيت عرف بالعلم والأدب، فتعلّم وتأدب على أبيه وكبار العلماء والأدباء في تونس، وكانت اهتماماته العلمية والثقافية متنوعة، فحفظ القرآن الكريم وجوده بقراءاته السبع، ودرس الفقه، وتعمق في النحو، فاستظهر كتب مالك بن أنس، وحفظ من عيون الشعر الشيء الكثير يذكر منها شعر أبي تمام وطائفة من شعر المتنبي، وجملة من أشعار كتاب الأغاني. فيقول في أثناء حديثه عن أبي محمد بن عبد المهيمن أحد أساتذته :"لازمته وأخذت عليه إجازة وسماعاً: الأمهات الست وكتاب الموطأ والسير لابن إسحق وكتاب ابن الصلاح في الحديث، وكتباً أخرى شذّت عن حفظي"(2).

أما بالنسبة لحفظه للقرآن الكريم وإدراكه في قراءاته السبع فيقول:"قرأت على الزواوي القرآن العظيم بالجمع الكبير بين القراءات السبع من طريق أبي عمرو الداني وابن شريح في ختمة لم أكملها"(3). ويؤكّد ابن خلدون على اطلاعه على كتاب ابن الحاجب (المختصر)، وكتاب الأغاني، ويشير فيما يتعلّق بكتاب ابن الحاجب "أنّه لم يكمله بالحفظ"(4). ويقول في مقدمته:"وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول، وجمل الخونجي في المنطق، وبعض كتب التسهيل وكثيراً من قوانين التعليم في المجالس، فامتلأ محفوظي من ذلك"(5).

---

[1] - المقري، أحمد بن محمد نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت (1968)، 6/ 171. وينظر كذلك: بن دخيل، حمد، من أعلام الحضارة الإسلامية، 339.

[2] - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ت: محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط1(1951)، 20.

[3] - ابن خلدون، التعريف ، 20 ـ 21.

[4] - ابن خلدون، التعريف ، 17.

[5] - ابن خلدون، المقدمة ، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، (2004)، 4/ 1170 ـ 1171.

وتنقّل ابن خلدون في أمصار مختلفة منهـا فـاس، وغرناطـة، وتلمـسان، والأندلس، وأخيراً استقر في مصر إلى أن انتقل إلى رحمته تعالى في رمضان من عام ثماني مئة وثمانية للهجرة، وكان حينئذ في وظيفة قاضي قضاة المالكيـة فـي مصر(1).

وذكر لسان الدين الخطيب(2) أن له مجموعة من المؤلفـات مـن أشـهرها: (المقدمة) التي ختمها بالتعريف بابن خلدون، وله (شـرح البـردة)، و(الحـساب)، و(رسالة في المنطق)، و(شفاء السائل لتهذيب المسائل). واشتهر من بين المؤلفـات السابقة بـ(المقدمة) التي تعد رائعة من روائع التأليف عند المسلمين، لما تـضمنته من مباحث مبتكرة في علم الاجتمـاع، والتـاريخ، والـسياسة، واللغـة، والأدب، والتربية، وأسلوب الكتابة العربية، وعرض كلّ ما سبق ذكره من مباحث بأسـلوب يرفعه من"منزلة المكتفي برواية الأخبار والأحداث إلى مرتبة المفكّر الذي ينفذ إلى ما هو حاسم في سير الأمور وتطورها"(3).

وكان أهم سبب دعا ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم الجديد، فيما يـذكر، هـو حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة فتسعى إلى إيجـاد أداة تمكّن الباحثين والمؤلفين في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يمكن أن يكون صـادقاً منها وبين ما لا يمكن أن يكون صادقاً من الأخبار المتعلّقـة بظـواهر الاجتمـاع، وعندها يستبعد المرء ما شابه الكذب، إذ يقول:" فقد زلّت أقدام كثير مـن الأثبـات والمؤرخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ونقلهـا عـنهم الكافّة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً من غيـر بحـث ولا

1- ينظر في ذلك الزركلي، خير الدين، الأعلام، 3/ 293. و لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، م3/ 497.

2- لسان الدين الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، م3/ 505. ينظر المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 6/ 181.

3- المهيري، عبد القادر، نظريات في التراث اللغوي، ط3(1993)، 148.

روية، واندرجت في محفوظهم حتى صار فن التاريخ واهيـاً مختلطـاً، ونـاظره مرتبكاً، وعد من مناحي العامة"(1).

وموضوع المقدمة ما يطلق عليه اسـم (العمـران البـشري) أو (الاجتمـاع الإنساني) من العلوم، والصنائع، والحكم، والسلطان، والسعي في المعايشة وتحصيله واكتسابه، وغير ذلك من الموضوعات التي تناولتها المقدمة. وجاءت في ستة أبواب سماها ابن خلدون فصولاً مع ذكر تحت كلّ منها فصولاً فرعية كثيرة، وهي:

1 ـ فصل في العمران البشري وأصنافه وقسطه من الأرض.

2 ـ فصل في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية.

3 ـ فصل في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية.

4 ـ فصل في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

5 ـ فصل في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

6 ـ فصل في العلوم واكتسابها وتعلمها.

ويعد ابن خلدون من كبار أئمة الأدب وأعلام البيان العربـي، ومـن أبـرز المجددين في أسلوب الكتابة العربية، فقد سلك في كتاباتـه أسـلوباً جديـداً يمتـاز بالسهولة والوضوح والتعبير الدقيق عن الحقائق، وقوة التدليل وترابط الفكرة وحسن الأداء والتناسق، وتخير المفردات والتراكيب العربية السليمة، والتخلّص من قيـود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبلاً بها في عصره. حيث ظهر في عصر كسدت فيه العلوم ودرست الآداب وأزهقت الصناعة روح الكتابـة، فهـداه طبعه إلى الرجوع بالإنشاء إلى عهده الذي يتمثّل في أوضح صورة في أسلوب عبد الحميد الكاتب في عصر بني أمية، ثم في أسلوب الجاحظ في العصر العباسي ومن سار على نهجهم من الكتاب والأدباء(2).

فرغب عن السجع وزهد في البديع وسار باللفظ وراء المعنى، وقـد صـرح بذلك في كلامه عن كتابته لأبي سالم أحد ملوك الأندلس، إذ يقول:"وكـان أكثرهـا يصدر عنّي بالكلام المرسل بدون أن يشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة في الأسجاع

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 1/ 320.

[2] - الزيات، أحمد حسن، تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 411.

لضعف انتحالها وخفاء المعاني فيها على أكثر الناس بخلاف المرسل، فانفردت بـه يومئذ، وكان مستَغرباً عند من هم من أهل هذه الصناعة"(1).

وعالج ابن خلدون الشعر ونظم عدة قصائد تنوعت موضوعاتها في (التهنئـة، والاستعطاف، والمدح، والاعتذار، وفي مولد النبي صلى الله عليـه وسـلّم)(2)، إذ يقول:"ثم أخذت نفسي بالشعر فانثالت علي منه بحور"(3). وقـد كـان لـه بعـض المحاولات الشعرية، ومن ذلك قصيدة استعطف بها السلطان ليطلق سـراحه مـن حبسه ومنها(4):

على أي حالٍ لليـالي أُعاتـب وأي صروف للـزمان أغـالـب؟
كفى حزناً أنّي على القرب نازح وأنّي على دعوى شهـودي غـائب
وأنّي على حكم الحـوادث نازل تسالمني طـوراً وطـوراً تحـارب

وهو بارع الوصف، رائع التصوير، ويتجلّى ذلك في قصيدة مدح بها السلطان أبا سالم بدأها بغزل جميل تسلل منه بخفّة إلى وصف الهدية(5):

ورقمية الأعطاف حاليـة موشِيـة بـوشـائع البـــردِ
وحشية الأنساب ما أُنّست في موحـِش البيـداء بالقـــود
تسمو بجيد بالغ صـعداً شرف الصروح بعتبر ما جهـد.

ومن أشعاره التي جاد بها وصفه قصيدة في وصف كتاب العبر عندما أهـداه إلى أحد السلاطين في عصره، ومنها:

وإليك من سِيـر الزمان وأهـله عِبراً يدين بفضلها من يعـدِلُ
صحفاً تترجم عن أحاديث الأولى غبروا فتُجمِلُ عنهم وتفصـل
وألنـتُ حوشـي الكلام كأنّـما شُدد اللغات بها لنطـقي ذُلّـل

[1]- ابن خلدون، التعريف، 70.

[2]- الحوفي، أحمد، أدب ابن خلدون، مجلّة مجمع اللغة العربية، ج/ 31/ 1973، ص55 وما بعدها.

[3]- ابن خلدون، التعريف، 70.

[4]- ابن خلدون،التعريف، 66.

[5]- ابن خلدون، التعريف، 70. وينظر المقري، نفح الطيب، 6/ 184.

أهديت منه إلى علاك جوهـراً مكـنونة وكـواكـباً لا تأفـلُ
وجعلته لصيوان ملكك مفخـراً يبأى النّدي به ويزهو المحـفِلُ.

ثانياً: منهج ابن خلدون في عرض مسائل اللغة

يعد عبد الرحمن بن خلدون المؤسس الحقيقي الأول لعلم (الاجتمـاع)، ومـن أبرز رواد الفكر الاجتماعي بأفكاره العلمية المـستندة علـى مـشاهدة الظـواهر الاجتماعية وملاحظة تكرارها للخروج بقوانين معينة تحكـم حركـة المجتمعـات الإنسانية. وقد كانت له اتجاهات هامة في البحث الاجتماعي تتصف بالموضـوعية، وتتصل بعضها بالنواحي التجريبية. وليس هذا فحسب بل صال وجال فـي بحـور اللغة العربية وفروعها المختلفة من نحو وصوت وبلاغة وأدب وغيرها، محاولاً في ذلك تطبيق ما توصل إليه من نظريات في علم الاجتماع في أثناء دراسـته لعلـوم اللغة العربية سابقة الذكر.

ولم يكن ابن خلدون من أوائل الذين عنوا بدراسة علوم اللغة، فقد اهتم عدد من سابقيه القدامى بعلوم اللغة منذ بدايات الحركة العلمية في ظلّ الدولـة الإسـلامية، وتعددت جهودهم في شتّى مجالات اللغة، فمنها ما هو في الأصوات أو بناء الكلمـة أو بناء الجملة أو المفردات ودلالاتها. وكان المشتغلون بعلوم اللغة يـصنّفون إلـى مجموعتين: تهتم المجموعة الأولى ببنية اللغة، وتهتم المجموعة الثانيـة بمفـردات اللغة ودلالاتها. ولكلّ منها تاريخ مستقلّ، ثم وجـدت محـاولات لوصـف اللغـة مجتمعة. فسميت (علم اللسان)، أو(علوم اللسان العربي)، أو(علوم الأدب)، أو(العلوم العربية)، كما وجدت إلى جانب ذلك محاولات لبيان مـدى تـرابط هـذه الأفـرع وإيضاح النسق الذي يتخذه كلّ منها في إطار البحث اللغوي العام(1).

وترجع أول محاولة لترتيب علوم اللسان في نسق واحد إلى الفـارابي، وقـد أطلق على العلوم اللغوية مجتمعة اسماً شاملاً لها وهو (علم اللسان)(2). واسـتعمل ابن الأنباري مصطلح (علوم الأدب) ليدلّ به على علوم اللغـة: النحـو، واللغـة،

---

[1]- حجازي، محمود فهمي، علم اللغة العربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 59.

[2]- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ت: السيد صقر، مطبعة الحلبي، 1 ـ 2.

والتصريف، وعلم الجدل، وعلم أصول النحو، وأخبار العرب، وأنسابهم(1). وكان ابن الأنباري أول من اعتبر علم أصول النحو علماً قائماً بذاته، ألّف فيه محتذياً حذو المؤلفين في علم أصول الفقه إذ يقول:"أصول النحو هي أدلّة النّحو التي تفرعت عنها فروعه وفصوله، كما أن معنى أصول الفقه أدلّة الفقه التي تفرعت عنها جملته وتفصيله"(2).

وربما كان أبو حيان النحوي أول من أطلق مصطلح (علوم اللسان العربي) على علوم اللغة وتضم عنده: علم اللغة ويتناول مدلولات المفردات، وعلم التصريف ويتناول أحكام المفردات وبنيتها قبل التركيب، وعلم النحو ويتناول حال المفردات في التركيب(3).

وهكذا تنوعت التسميات التي أطلقت في المراحل الأولى من مراحل دراسة اللغة على مجالات البحث في اللغة. ولم يقتصر مجال علوم اللسان العربي عند ابن خلدون على النحو واللغة بل ضم إليهما علم البيان وعلم الأدب، وبذلك لم يفصل بين علوم اللغة بمعناها المحدد والدراسة الأدبية، فتتضح نظرته الشمولية لهذه العلوم مجتمعة، فلا فصل فيها بين نحو أو لغة أو بيان أو أدب، فكلّ واحد من هذه العلوم مكمل للآخر. وكانت هذه العلوم من أبرز ما عنى بدراسته ابن خلدون، واستأثر بقسط كبير من وقته ونشاطه في جميع مراحل حياته، فقد ذكر في (التعريف) أنّه قد درس في صباه وشبابه طائفة كبيرة من أمهات المؤلفات في اللغة العربية. وعقد في الباب السادس من مقدمته سبعة عشر فصلاً في علوم اللسان العربي، تناول فيها جلّ آرائه اللغوية تحت بعض العناوين لبعض الفصول التي تتعلّق فيها، ومنها: (فصل في علوم اللسان العربي: النحو، واللغة، والبيان، والأدب)، و(فصل في أن اللغة ملكة صناعية)، و(فصل في تعليم اللسان المضري)، و(وفصل في أن ملكة اللسان غير صناعة العربية)، و(فصل في أن لغة العرب لهذا العهد مستقلّة مغايرة للغة

1- ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ت: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنارة، ط3(1985)، 53.

2- ابن الأنباري، لمع الأدلّة في أصول النحو، تحقيق عطية عامر، 227.

3- أبو حيان النحوي، الإدراك للسان الأتراك، 66.

مضر وحمير)، و(فصل في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي)، وغيرها من فصول المقدمة مما سيتضح في متن الدراسة.

ونتفق مع المسدي في أن علوم اللسان عند ابن خلدون تستند على بنية رباعية "تكشف تصوراً نظرياً يحدد المراتب التي تتجلّى عليها الظاهرة اللغوية إطلاقاً"(1). ويذكر ابن خلدون أن هذه الأركان الأربعة هي:(علم اللغة، والنحو، والبيان، والأدب)، وهي ضرورية على أهل الشريعة، إذ مآخذ الشريعية كلّها من الكتاب والسنّة إذ يقول: "فلا بد من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللسان لمن أراد علوم الشريعة"(2). وهذا الترتيب الذي اعتمده ابن خلدون عند ذكره لأركان علوم اللسان مفردة من غير شرح، إلاّ أنّه تجاوز هذا الترتيب عند بيانه وشرحه لها فقدم علم النحو على علم اللغة، ويعلل هذا التقديم بقوله:"والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة. وكان حقّ علم اللغة التّقدم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغير بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنّه يغير بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة"(3).

وحيث بدأ بعلم النحو انطلق في دراسته بالاعتماد على منهجين: الأول منهج عالم التاريخ من حيث استقصاء الأسباب التاريخية التي أدت إلى وضعه رابطاً ذلك بالعلّة الأولى التي هي (حفظ مقاصد الشريعة). والثاني منهج عالم اللغة حيث سلّط الأضواء على دراسة الحركات التي تميز الفاعل من المفعول به من المجرور، موضحاً الفرق بين النحو والإعراب، متحرياً العامل الذي يوجب تغير أواخر الكلم، مع فصله بين الإعراب كعلم، والإعراب كتطبيق، فمعرفة قوانينه وحدها لا تكفي لتطبيق أسس هذا العلم على أرض الواقع محادثة وكتابة، حيث بدأ برأي القدماء ثم

---

[1] - المسدي، عبد السلام، قضايا في العلم اللغوي، الدار التونسية للنشر، (1994)، 158.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128ـ 1129.

أثنىعلى رأيه الخاص مدللاً على صحته بالملموس من الأدلّة المشاهدة، معرجاً على بدايات وضع علم النحو على يد أبي الأسود الدؤلي، كاشفاً دور الخليل بـن أحمـد الفراهيدي فيما بعد في هذا المجال، وأخيراً جاء سيبويه فأكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدها، فيقول:" ثم كتب فيها الناس من بعده (أبي الأسود) إلى أن انتهـت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد........ فهذّب الصناعة وكمل أبوابهـا، وأخذها عنه سيبويه"(1). ويفصل الحديث حول منهج التأليف في هذه المرحلـة " إذ يمتاز بالإسهاب والتشعب فاختصره المتأخرون تسهيلاً له"(2).

هكذا انتهى القائمون من العرب بوضع علومهم اللغوية إلى أن "استنبطوا مـن مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة، شبه الكليات والقواعد يقيـسون عليهـا سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه، مثل أن الفاعـل مرفـوع والمفعـول منصوب والمبتدأ مرفوع، ثم رأوا تغير الدلالـة بتغيـر حركـات هـذه الكلمـات فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لـذلك عـاملاً. وصـارت كلّهـا اصطلاحات خاصة فقيدوها بالكتابة..... واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو"(3).

ويلتزم ابن خلدون بمنهجه الذي اختطّه لنفسه في بداية هذا الفصل، ويأتي على ثاني أركان علوم اللسان، وهو (علم اللغة)، ومداره المفردات اللغوية من حيث هي المادة الأولية للكلام، ولذا حصره ببيان (الموضوعات اللغوية)، وركّز فيـه علـى دراسة الألفاظ إذ إن المستعربين من الأعاجم كانوا يستخدمون الكلمات العربية مـن غير المعنى الذي وضعت له أصلاً، ويكشف عن رأيه هذا بقوله:" ثم استمر ذلـك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم، حتّى تأتّى الفـساد إلـى موضـوعات الألفـاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم......، فاحتيج إلى حفـظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس"(4). وأول مؤسس لهذا العلـم هو (الخليل بن أحمد الفراهيدي)، وقد وضع أول معجم عربي عرف بكتاب (العين)

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130 ـ 1131.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

حيث رتّب أبوابه حسب حروف المعجم، فبدأ بحروف الحلق، ثم بحروف الحنك، ثم الأضراس ثم الشفة، وجعل حروف العلّة في النهاية، ثم ألّف الثعالبي كتابـه (فقـه اللغة)، حيث بين الفرق بين الكلمات المتقاربة في المعنى.

من خلال ما سبق يتضح أن ابن خلدون استخدم مصطلح (علم اللغة) للدلالـة على الدراسات المعجمية، وبعبارة أخرى إن علم اللغة عند ابن خلدون "هو عبـارة عن تاريخ جمع المادة اللغوية بعد استقرائها من مظان الاستعمال"(1).

ثم يأتي ابن خلدون إلى الركن الثالث من أركان علوم اللسان وهو(علم البيان)، وقد عده فرعاً من العلوم اللسانية "لأنّه متعلّق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني"(2). وذلك على خلاف المعتاد عند الدارسين؛ فمن المعـروف أن البيان من علوم البلاغة التي تنقسم إلى: بيان ومعانٍ وبديع، ومضمون هذا الفـرع من علوم اللسان الدلالة كما تقتضيها أحوال المتخاطبين، أو الفاعلين، وما يقتـضيه حال الفعل، فليس الأمر متعلّقاً بالتراكيب اللغوية، وهو مجال النحو.

ونجده قد قدم آراء متقدمة في البلاغة والفصاحة، وإن سار في بعضها علـى نهج سابقيه إلاّ أنّه قد خالفهم الرأي في بعضها، وانفرد في بعضها الآخر، وكلّ ذلك لم يكن من باب دراسته علوم البلاغة لذاتها، وإنّما كانت من باب إثبـات لمنهجـه القائم على أن العلوم بجملتها صنائع، وهذه الـصنائع ملكـات تحيـا بالممارسـة والتكرار، وتموت بالهجر والنسيان، حتّى انتهى إلى رأي ارتضاه في هذا البـاب، وهو أننا لا نستطيع أن نكون بلغاء بمجرد الإلمام بهذه القواعد التي انتظمتها هـذه الكتب السابقة، بل لا بد من الحصول على الملكة، وحـصولها يـستدعي دراسـة النصوص الأدبية والاتصال بالمأثور منها في مختلف عصوره، وامتلاء النفس بـه، وتذوقه، وحفظه، ومحاكاته، ومجمل ما قدمه في هذا العلم مـستمد مـن تجربتـه الخاصة، بالإضافة إلى تأثره ببعض آراء السابقين إلاّ أنّها عنده ذات طابع خـاص، حيث جعلها موصولة بمفهوماته الاجتماعية. انطلاقاً من اهتمامه الأول في تـأليف

---

[1]- المسدي، قضايا في العلم اللغوي، 122.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1135.

هذه الموسوعة، ولم يكن هذا الأمر حصراً على علوم البلاغة، وإنّما شمل ذلك كـلّ العلوم الإنسانية التي طرق أبوابها في كتابه المقدمة.

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك إلى الركن الرابع من أركان علوم اللـسان، وهـو (علم الأدب)، ويقدم لهذا العلـم بتعـريفين، الأول مـا درج عنـد أهـل اللـسان، وهو"الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العـرب ومنـاحيهم"(1). أمـا التعريف الآخر الذي يرتضيه؛ لأنّه أكثر شمولاً كما يرى ـ إيماناً منه بدور الملكة في جودة النظم والنثر "فهو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كلّ علم بطرف من علوم اللسان أو العلوم الشرعية مـن حيـث متونهـا فقـط، وهـي القـرآن والحديث"(2).

كما اعتبر الغناء جزءاً من هذا العلم "لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنّمـا هـو تلحينه"(3). ويمثّل على أفضل الكتب التي حوت أحوال هذا العلـم، وهـو كتـاب (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني "وهو الغاية التي يسعى إليها كلّ أديب". فيقول في حقّه:"ولعمري إنّه ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كلّ من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب فـي ذلـك فيمـا نعلمه"(4).

أما في دراسته لعلم الأصوات فلم يخرج في كثير من الأحيـان عـن نطـاق سابقيه من حيث الاعتماد على الوصف والواقعية انطلاقاً من الملاحظة الذاتية، هذا بالإضافة إلى أنّه لم ينظر إلى علم الأصوات على أنّه علم مستقل قائم بذاتـه، فقـد تناوله في عدة أبواب متفرقة من المقدمة. ومع ذلك فقد قدم آراء متقدمة فـي هـذا الباب لا تقلّ أهمية عن آراء سابقيه، بالإضافة إلى أنّها أصبحت بمثابة المنارة لآراء لاحقيه، ففرق بين الصوت والحرف، وأدرك أثر تناسب الأصوات فـي استحـسان الألفاظ، لأن الأصوات لها صفات كالجهر والهمـس، والرخـاوة والـشدة تجـب

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1138 ـ 1139.

[2]- ابن خلدون، مقدمة، 4/ 1139.

[3]ـ المرجع السابق نفسه.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

مراعاتها في تأليف الكلام، إذ يقول:"والحسن من المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة"(1).

وأدرك في هذا الباب أهم مسائل الدرس الحديث، ومنها مسألة تحديد الفونيم كوحدة صوتية مميزة إذ "تتغاير كيفيات الأصوات بتغاير ذلك القرع، وتجيء الحروف متغايرة في السمع"(2). وغيرها من المسائل الصوتية التي ستتم مناقشتها في الفصل الثالث من الدراسة، كلّ ذلك عرضه بمنهج وصفي اعتمد فيه دقّة الملاحظة الذاتية، فجاءت آراء كثير من الباحثين اللغويين المحدثين متوافقة مع آرائه في هذا المجال.

ومن الملاحظ على منهج ابن خلدون في دراسته للغة أنّه يتخذ من الكلام المنطوق أساساً لأحكامه التي يطلقها في هذا الصدد، ولا يقتصر فيه على الفصيح من الكلام دون سواه، وإنّما يتخذ من الاستقراء والملاحظة الذاتية منهجاً له في دراسته، دون فكرة مبيتة، ودون إيمانٍ مسبقٍ بآراء سابقيه من الدارسين، فنظر إلى اللغة على أنّها ظاهرة اجتماعية عرضة للتغير المستمر، تحيا في أحضان الحضارة، وتندثر باندثار أهلها، فجاءت أحكامه معتمدة على الملاحظة التي يشكلها من خلال احتكاكه بمختلف الشعوب تعاملاً أو معايشة، فتعقّب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها وفي العصور السابقة لها - وما دامت اللغة مظهراً من هذه المظاهر الاجتماعية - فإن التطور هو سنّة الحياة الاجتماعية بشكل عام، إذ يقول:"إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستمر، إنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، ولا يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"(3).

ولم يعتمد كذلك في عرضه لمسألة تطور اللغة على آراء سابقيه، وإنما انطلق من ملاحظاته الذاتية إذ إن تطور اللغة في نظره يقوم على أساسين هما: (المخالطة،

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 2/ 891.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 1/ 327.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 1/ 197.

والغلبة)، وبذلك يقرر مدى الفرق بين اللغة المضرية، واللغة اليمنية القديمة، من إيمانه بسنّة تطور اللغة إذ يقول:"وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته تشهد بذلك الأنقال الموجود لدينا، خلافاً لمن يحمله القصور على أنّهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس المضرية وقوانينها"(1).

ونجده بعد ذلك يطلق أحكامه بصورة تجريدية بعيداً عن قدسية اللغة أو عن المكانة العلمية لمن درسها، بل يتخذ مما يمليه عليه فكره الخاص أساساً لآرائه اللغوية التي نظر إليها الدارسون بالرفض من جهة أو بالدهشة من جهة أخرى في كثير من الأحيان. ويتمثّل ذلك فيما يلي، فله في موضوع اللغات العامية رأي يظن كثير من الناس أنّه لم يظهر إلاّ في هذا العصر، وهو أنّه من الممكن أن تُستخدم في الكتابة بعض اللهجات العامية القريبة من الفصحى، كلهجات البدو في عصره، وحيث يمكن كذلك الاستغناء عن علامات الإعراب، والأخذ بالقرائن التي تستخدمها هذه اللهجات لتحديد وظيفة الكلمة في الجملة، ويمثّل هذا الرأي بقوله:"ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها"(2). فالغاية القصوى للغة في نظر ابن خلدون التواصل والإفهام، وما دامت هذه اللهجات تؤدي هذا الغرض فهي صحيحة البلاغة، ولا تقصر عن لغة مضر في شيء، ولا عبرة للإعراب، فيقرر أن "البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العصر"، ولذا "لا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النّحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت"(3). ومثّل على رأيه السابق ببعض الأشعار العامية في عصره موضحاً من خلالها مدى تأديتها للأغراض التي تمثلها مع تنحيها عن الإعراب وعلاماته.

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1143.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1143.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

أما النوع الآخر من الآراء الخلدونية التي نُظر إليها بعين الاستغراب والدهشة فتتمثّل بتقديمه لشعر العصور التالية للعصر الجاهلي على أشعار الجاهلين بلاغة وفصاحة؛ انطلاقا من إيمانه المسبق بالملكة التي تحققت عند الإسلاميين بحفظ كتاب الله وسنّة نبيه على خلاف شعراء الجاهلية الذين لم تُتح لهم مثل هذه الفضيلة، ولم يكن يسبقهم ما يمكن أن يحذوا حذوه "لأن النظم لا بد له من مثال يحتذى"(1).

ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقدم حصول الملكة الشعرية بكثرة المحفوظ على الموهبة الربانية، إذ يقول:"واعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً أولها الحفظ من جنسه......، حتّى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها"(2).

وتتجلّى التجريدية في أحكام ابن خلدون واعتماده على الملاحظة الذاتية المبنية على ما يمليه عليه الواقع المبصر بعيداً عن التنزيه بشكل واضح في دراسته للخط والكتابة، حيث ذهب إلى أنّهما صناعة كغيرهما من الصنائع التي تجود في الحضارة والعمران، وتنقص فيما سوى ذلك، واتخذ من ذلك سبباً في تعليل ما جاء في المصحف العثماني من مخالفة للرسم المعهود في بعض الحروف، وهو رأي يتسم بالجرأة مع تحري الدقة من الناحيتين: العلمية والتاريخية معاً. فمرد هذه المخالفة - على حسب ما يرى - إلى عدم إتقان الصحابة، رضوان الله عليهم، لصنعة الكتابة، وأنّى لهم هذه الإجادة في هذه الصنعة وهم في بطون الصحراء لا يدركون مرامي الحضارة والعمران مهد الصنائع وجودتها، هذا هو مجمل رأيه في هذه المسألة؛ فيقول:"انظر ما وقع لأجل ذلك (البعد عن الحضارة) في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته صناعة الخطّ عند أهلها، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله، صلى الله عليه وسلّم،...... ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنّهم كانوا محكمين لصناعة الخطّ، إذ لا

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1154.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1163.

يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنّما يعود على أسباب المعـاش، وبحسب العمران"(1).

أما بالنسبة للقراءات القرآنية، والتي تعد أساساً من أسس الاستشهاد في اللغـة فقد عرض لها ابن خلدون في فصلين من الباب السادس في مقدمته: الفـصل الأول بعنوان: (علوم القرآن من التفسير والقراءات)، والثاني بعنوان: (القراءات ورسـم المصحف)، وبين عددها والمتواتر منها ومفهومها وهو "أن الصحابة رووه (القرآن) عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيـات الحروف في أدائها، وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقر منها سبع طرق معينة تواتر نقلها"(2).

ومن الملاحظ في دراسة ابن خلدون للقراءات القرآنية أنّه على الـرغم مـن تفصيل القول فيها بغير موطن من مقدمته إلاّ أنّه قد درسها دراسة عالم الشريعة من حيث شروطها وتواترها، وأهميتها في تفسير القرآن، فلم يدرسها دراسة عالم اللغة الذي يركز في الجانب الأول على أثرها في دراسة اللغة وبناء قواعدها واسـتقراء أحكامها، ولعلّ ذلك يعود إلى عدم اختصاص ابن خلدون بعلوم اللغة بشكل خاص، وإنّما هو عالم الاجتماع الذي يعنى بدراسة هذه العلوم على أنّها شكل مـن أشـكال الحضارة، ومنها القراءات القرآنية حيث ظهر الاهتمام فيها مـن حيـث الروايـة والتدوين في العصور التالية حيث اتّساع رقعة الدولـة ومناوشـتها جـلّ مظـاهر الحضارة والعمران، وبذلك توفّر الجو الخصب لدراستها من جميع جنباتها.

وإن ثقافة ابن خلدون الواسعة التي تبدو جلية من خلال مؤلفاته، تبـدو أنّهـا كانت حصراً على اللغة العربية دون غيرها من اللغات، ويتضح ذلك مـن خـلال حصره لبعض السمات اللغوية على العربية وحدها دون غيرها من لغـات العـالم، ومن ذلك سمة (الإعراب والإيجاز)، حيث قصرها على العربية دون غيرهـا مـن اللغات، إلاّ أن الدراسات اللغوية المقارنة حديثاً، قد أثبتت غير ذلـك مـن خـلال النقوش والوثائق التاريخية فمثل هذه السمات لا تختص بها العربية وحدها، مع أنّها

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 383.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 933.

في بعض الأحيان هي اللغة الوحيدة التي استطاعت أن تحافظ على ذلك، ويتمثّل ذلك في ظاهرة الإعراب، كما سيأتي بيان ذلك في الفصل الثاني من الدراسة، عند الحديث عن الإعراب وحركاته.

أما في باب الاستشهاد على المسائل اللغوية فعلى الرغم من أن جلّ الدارسين اللغويين تجدهم يتخذون من التمثيل على ما يذهبون إليه بما يهتدون إليه من شواهد من القرآن والشعر والأقوال المأثورة، إلاّ أن ابن خلدون تجده قد ابتعد - في كثير من الأحيان - مخالفاً لنهجهم مبتدعاً نهجاً خاصاً، وقد جرد فيه أراءه ونظرياته من التمثيل، إلاّ ما ندر، معتمداً في ذلك الإطار الخارجي لظاهرة دون الدخول في ثناياها، وذلك لا لعجز إنّما هو فريد في فكره وخاصة أنّه مختص بعلم العمران، إلاّ أن ذلك جاء من قبيل التعرف والدراسة وإبداء الرأي، على أن اللغة شكل من أشكال العمران، لا من قبيل التعمق كما يفعل الدارسون المختصون بذلك، وإنّما هي دراسة عالم الاجتماع الذي يعتمد في آرائه ونظرياته الظواهر المحسوسة المشاهدة التي تُدرك بالمعايشة ولا تخضع لحكم مسبق.

ثالثاً: المصطلح عند ابن خلدون

أما بالنسبة للمصطلح المستعمل عند ابن خلدون في مقدمته، فيمكن القول إنّه قد أدرك بفكره العميق دور المصطلح في أداء المفاهيم وصياغة المعاني وفي توقّف فهم العلوم عليها. فقد انتهت بحوثه في جميع مجالات العلوم إلى أفكار وآراء جديدة لا يوجد في الألفاظ المألوفة ما يعبر عنها تعبيراً دقيقاً، فيلجأ إلى استخدام الألفاظ والعبارات في غير ما وضعت له عن طريق المجاز أو الكناية، فاضطر إلى أن يشتقّ من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها، وإلى أن يستخدم كثيراً من المفردات والعبارات في معانٍ علمية لم يسبق استعمالها فيها. ولذا يتجلّى منهج ابن خلدون في وضعه للمصطلح بحرصه على وضع مجموعة منها تفي بما تصوره من مفاهيم كفيله بتفسير (الاجتماع الإنساني) و(العمران البشري) و(الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأمصار)، "كما يتجلّى في حرصه المطّرد على تحديد

مدلول ما يستعمله من المصطلحات تمهيداً لما يعرضه مـن آراء ويـشرحه مـن نظريات ويدافع عنه من مواقف"(1).

وقد عبر ابن خلدون نفسه عن حاجته لابتكار المصطلح في بعـض الأحيـان بقوله:"إذ الأوضاع اللغوية إنّما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني مـا هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه"(2).

ومن أمثلة التجديد في المصطلح عند ابن خلدون إطلاق كلمة (العمران) على الاجتماع الإنساني، و(علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين الخاضعة لها، و(العصبة) على القوة والمنعـة الناشـئتين مـن روابط القرابة بين أفراد القبيلة.

ومن السمات البارزة عند ابن خلدون في استعماله للمصطلح عدم تحديده فـي بعض الأحيان تحديداً واضحاً أو صريحاً، فتأتي المصطلحات متعددة وتبـدو دالّـة على مفهوم واحد. ومن أمثلة هذه الظاهرة ـ والتي تتجلّى فـي دراسـته للغـة ـ استخدام مصطلح (العربية) ليدلّ به على علم النحو، إذ يقول في بداية حديثـه عـن علم البيان:" هذا العلم (البيان) حادث في الملّة بعد علم العربية واللغة"(3). وأطلـق على القواعد النحوية مصطلحين رديفين هما: (القوانين) و(صناعة العربية)، حيـث يقول:" إن صناعة العربية إنّما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها"(4).

ومن المصطلحات التي من هذا القبيل مصطلحا (اللغة) و(اللـسان)، والـذي يسترعي الانتباه أن صاحب المقدمة يستعملهما أحياناً في نفس السياق، ممـا يـوهم القارئ أنّهما مترادفان، لكنّه أحياناً أخرى يستعملهما في سياقات مختلفة حتّى لكأنّـه يرمي بالانتقال من أحدهما إلى الآخر إلى إفادة مدلولين متباينين، إذ يقول:" اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ

1- ينظر المهيري، عبد القادر، نظريات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الإسلامي، ط3، 1993، 181.

2- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 990 ـ 991.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1135.

4- المرجع نفسه.

عن القصد لإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متعدد في العضو الفاعل لها وهـو اللسان"(1).

من خلال النّص السابق يتضح أن ابن خلدون قد ميز بين المصطلحين (فاللغة) الكلام المنطوق، المعبر عما في الضمير، و(اللسان) هو وسيلة إظهار هذا المنطوق، غير إنّه استخدم مصطلح (اللسان) في غير موضع من المقدمة بمعنى (اللغـة)، إذ يقول:" لقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان وتصاريف كلماته، خلافاً لمن يحمله القصور على أنّهما لغة واحدة ويلتمس إجراء الحميرية على مقياس اللغة المضرية وقوانينها"(2).

وعند ذكره للقرآن الكريم يقول تارة إنّه نزل (باللسان العربي)، وتارة أنّه نزل (بلغة العرب)، ويتكرر الحال في حديثه عن فساد الملكة فيقول تارة (فساد اللـسان العربي) وأخرى (فسدت لغتهم). فيتضح مما سبق أن ابن خلدون يستعمل مـصطلح (اللسان) ومصطلح (اللغة) كثيراً على سبيل الترادف. غير أنّـه يمكـن القـول إن صاحب المقدمة يخصص عند اقتضاء الحال، فيستعمل مـصطلح اللـسان عنـدما يتحدث عن لسان معين كلسان العرب أو لسان مضر، بينما يستعمل مصطلح (اللغة) عندما يتحدث عن الظاهرة عامة أو بمفهومها المجرد من الخصوصية(3).

وقد خلط ابن خلدون كذلك بين مفهوم مصطلحي (اللغة) و(اللهجة) فاسـتعمل مصطلح اللغة ودلّ به على اللهجة، ويتضح ذلك من بعض الفصول التي عقدها في مقدمته ومنها: (فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلّة مغايرة للغة مـضر وحمير) (4)، و(فصل في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفـة للغة مضر)(5). وقد كان هذا الخلط في استخدامه للمصطلحات وبالذات في استخدام

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1143.

[3]- المهيري، نظرات في التراث اللغوي، 158. وينظر كذلك عمار، بسام، ابن خلدون لغوياً، مجلّة الموقف الأدبي، 1995، ص9 وما بعدها.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1145.

مصطلح اللغة بمعنى اللهجة سبباً في اتّهامه في التحامل على العرب ـ كما سيتضح فيما يأتي من هذا الفصل.

والخلط في استخدام المصطلحات، وبالذات مصطلحي (اللغة واللهجة) أمر لا يقتصر على ابن خلدون وحده، فالدراسات اللغوية القديمة تكشف عن فهـم خـاص للغة وتدلّ على تصور معين مفاده "الخلط بين مستويات الأداء اللغوي واللهجي دون تفرقة بين ما ينسب إلى لهجة من اللهجات القبلية وبـين مـا ينتمـي إلـى اللغـة الفصحى"(1). فقد روي عن ابن عباس أنّه قال:" نزل القرآن على سبعة أحـرف أو قال سبع لغات"(2).

ويستعمل أبو زيد الأنصاري مصطلح (لغة) ليدلّ به على اللهجة، فيقول فـي شرحه لبعض الشواهد:" قوله (أما) ذهب بها إلى لغة تميم"(3). وذكر السيوطي "أنّه اختلف رجلان في الصقر، فقال أحدهما بالسين، وقال الآخر بالصاد، فتحاكما إلـى أعرابي ثالث فقال: أما أنا فأقول الزقر بالزاي، قال ابن خالويه: تدلّ على أنّها ثلاث لغات"(4). وهذا الأمر لا يقتصر على القدماء وحدهم، فكثير ما نجده عنـد بعـض الدارسين المحدثين، فتجدهم يتحدثون مثلاً عن (ما) في لهجة تميم أو في لهجة أهل الحجاز، فيقول: (ما) في لغة تميم، و(ما) في لغة أهل الحجاز.

هذا وقد يستخدم ابن خلدون مصطلحاً للدلالة به على علم معين على غير مـا استخدم له، ومن ذلك إطلاقه مصطلح (علم اللغة) وقصد منه الدلالة على الدراسات المعجمية. وعلى ما يبدو أن ابن خلدون قد في نظر المعاجم العربية فوجدها تحتوي قضايا في النحو والصرف والأصوات والدلالة فعمم المصطلح على نحو ما وجدناه عنده.

---

[1]- أبو المكارم، علي، تقويم الفكر اللغوي، دار الثقافة، بيروت، (1975)، 107.

[2]- ابن فارس، الصاحبي، 32.

[3]- أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، ت: سعيد الخوري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط3، 57.

[4]- السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 475.

وقد أطلق رواد الحركة اللغوية على عملية جمع المادة المعجمية مصطلحات عدة بدأها أبو الطيب اللغوي بمصطلح (اللغة)، ثم ابن فارس الذي أطلق عليها مصطلح (فقه اللغة)، وتبعه ثعلب، وأطلق الرضي الأسترابادي عليها مصطلح (علم اللغة)، واقتفى أثره أبو حيان النّحوي، وهناك من استخدم مصطلح (متن اللغة)، واكتفى بعضهم بلفظة (المتن) للدلالة على المقصود(1).

ولعلّ هذا التجديد عند ابن خلدون في استخدامه للمصطلح من جهة وعدم فهم بعض الدارسين لمقصوده من جهة أخرى كان سبباً في اتّهامه بالتحامل على العرب مرة، والتشكيك في صحة ما رواه من حيث دراسته لجميع الكتب التي ذكرها في مقدمته مرة أخرى. فقد استخدم ابن خلدون كلمة (العرب) في بعض فصول مقدمته، ويظهر من خلالها وللوهلة الأولى أنّه يتحامل على العرب فيها، ومن هذه الفصول:

1 ـ فصل في أن العرب لا يتغلبون إلاّ على البسائط(2).

2 ـ فصل في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب(3).

3 ـ فصل في أن العرب أبعد الناس عن السياسة والملك(4).

4 ـ فصل في أن المباني التي كانت تختطّها العرب أسرع إلى الفساد إلاّ في الأقل(5).

5 ـ فصل في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع(6).

والحقيقة أن ابن خلدون لا يقصد من كلمة العرب في مثل هذه الفصول الشعب العربي على وجه الخصوص، وإنّما يستخدم هذه الكلمة بمعنى الأعراب أو سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن ويشتغلون بمهنة الرعي(7).

---

[1]- حجازي، علم اللغة، 59ـ 68.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 507.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 508.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 511.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 810.

[6]- ابن خلدون، المقدمة، 2/ 862

[7]- وافي، علي عبد الواحد، عبد الرحمن بن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1975)، 235ـ 236.

وما تضمنته هذه الفصول من آراء توضح ذلك بجلاء، فالرجـل لـم يقـصد العرب بذلك وإنّما قصد البدو، ولم يكن ذلك من قبيل مهاجمتهم أو التقليل من شأنهم، إلاّ أن الرجل قد انطلق في آرائه في هذه الفصول من وجهة نظره الخاصة، وهـي أن الملك والصنائع بجملتها لا تكون إلاّ في ظلّ الحضارة، ومدى مسايرة التطـور الاجتماعي والأخذ بأسبابه، وهؤلاء البدو أبعد ما يكونون عن الحضارة وتطورهـا لظروف معيشتهم.

فاقترنت لفظة (العرب) بمدلولها الخاص عنده للدلالة على (البـدو)، ولـيس المقصود العرب، إذ يقول في، فصل أن العرب لا يتغلبون إلاّ على البسائط:"وذلـك أنّهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيش، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر"(1). ويقول أيضاً في الفصل الذي هو بعنوان (أن العـرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب) :"والسبب في ذلك أنّهـم أمـة وحـشية باستحكام عوائد التّوحش وأسبابه فيهم، وهذه الطبيعة منافيـة للعمـران ومناقـضة له......، فالحجر مثلاً إنّما حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدر، فينقلونها مـن المبـاني ويخربونها عليه، والخشب أيضاً حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليه، فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران"(2).

وينص بصريح العبارة أن المقصود بمصطلح العرب (البدو) وليس (العـرب) بقوله:"وأما من كان معاشهم من الإبـل مـنهم أكثـر ظعنـاً، وأبعـد فـي القفـر مجالا......، فكانوا لذلك أشد توحشاً وينزلون من أهل الحواضر منزلـة الـوحش غير المقدور عليه"(3).

ويتضح من خلال ما سبق أن مفهوم مصطلح (العرب) عنده ليس على ما يبدو ظاهراً، وعدم إدراك منهج ابن خلدون في استخدامه للمصطلح كان سبباً واضحاً في اتّهامه بالتحامل على العرب من قبل بعـض البـاحثين، ومـنهم طـه حـسين إذ

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 2/ 507.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 508/2 ـ 509.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 508/2 ـ 509.

يقول:"فليس غريباً أن يزدريهم ابن خلدون (العرب)، ولاسيما أنه عاش في ظل الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا أفريقية الشمالية في القرن الخامس"(1).

ومن هذا القبيل ما ذهب إليه أيضاً مترجم (فلسفة ابن خلدون) محمد عبد الله عنان بعد إشارته للفصول السابقة بقوله:" وقد يفهم سر هذا التحامل الذي يطبق رأي ابن خلدون في العرب بمثل هذه الشّدة إذا ذكرنا أنّه رغم انتسابه إلى أصل عربي ينتمي في الواقع إلى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة وفرضوا عليه دينهم ولغتهم....، ونشأ ابن خلدون وترعرع في هذا المجتمع البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته، فليس غريباً بعد ذلك أن تسمع منه أشد الأحكام وأقساها على العرب"(2). وقد بلغ هذا التحامل على ابن خلدون ذروته عند ساطع الحصري حيث دعا إلى إحراق كتب ابن خلدون، بل ونبش قبره أيضاً، حيث يقول: إن عدم ورود كلمة الأعراب أو الأعرابي إلاّ بضع مرات في المقدمة على الرغم من سعة المباحث العائدة إلى الحياة البدوية وكثرة الفصول المتعلقة بالقبائل المتنقلة. وعلى الرغم من ورود كلمة العرب مئات المرات لدليل واضح على أن ابن خلدون لم يعمل بالقاعدة التي قال بها علماء اللغة في وجوب تسمية البدو بالأعراب لا بالعرب(3).

ومن خلال ما سبق نلحظ مدى وقوع بعض الباحثين في الخطأ تجاه ابن خلدون؛ لعدم إدراك منهجه في تجديده للمصطلحات المستخدمة في مقدمته من جهة أو لغموضها من جهة أخرى، وهذا الأمر لا يدرك إلاّ بالاطلاع على ما يندرج تحتها من معانٍ يقصدها هو، وليس على حسب ما يدركه المرء غير الممعن، ومع

---

[1]- حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان، دار الكتب والوثائق القومية، 2006 ، 103.

[2]- عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون، 120 ـ 121.

[3]- الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، القاهرة، 1954،(151ـ 157).

ذلك فاستخدام مصطلح (العرب) بمعنى (البدو) ليس هذا حصراً على ابن خلدون "بل إنّه أحد المعاني القديمة للكلمة"(1).

وتفرد ابن خلدون لم يكن على مستوى المصطلح فقط، وإنّما على مستوى الصياغة الأسلوبية أيضاً، وكان هذا مأخذاً عليه عند بعض الباحثين كذلك، حيث فُسرت بعض تراكيبه على غير مقصده، ومن ذلك على سبيل المثال في أثناء حديثه عن كتاب (الأغاني) وأهميته في حفظ أشعار العرب مشيراً إلى ضرورة مدارسته والاطلاع عليه لمن أراد حصول الملكة، إذ يقول:"وقد ألّف القاضي أبو الفرج الأصفهاني وهو ما هو، كتابه (الأغاني) جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم، ولعمري إنّه ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كلّ فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال. وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها، وأنّى له بها"(2).

ويبدو أنّه اعتماداً على عبارة ابن خلدون السابقة (وأنّى له بها) التي أنهى بها حديثه عن كتاب الأغاني، فقد شكك طه حسين اعتماداً على ذلك في أن يكون ابن خلدون قد درس في صباه جميع الكتب التي ذكرها، ويذهب إلى أنّه ربما لا يعرف من بعض هذه الكتب إلاّ أسماءها، وأنّه ذكرها بقصد التمدح والتفاخر، ومما يقوله في صدد كتاب الأغاني على وجه الخصوص: "في وسعنا أن نرتاب أيضاً مما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير، فإنّه في ترجمته يزعم أنّه استظهر جزءاً منه، وفي مقدمته يذكر استحالة الحصول على نسخة منه، ومن ثم فإننا نعتقد أن ابن خلدون لم يعرف منه سوى الاسم"(3).

ودراسة المقدمة تنافي رأي طه حسين السابق، وتؤكّد أن اعتماده على العبارة السابقة في هذا الرأي محلّ نظر؛ بدليل ما يذكره صاحب المقدمة نفسه عن هذا الكتاب وغيره من الكتب الأخرى التي ذكرها في مقدمته من حيث مسائلها،

1- وافي، عبد الرحمن بن خلدون حياته وآثاره، 242. وينظر: إسماعيل، عثمان، إنصاف ابن خلدون، المناهل، الرباط، 1974.

2- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 1140.

3- حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة عبد الله عنان، 12.

ومنهجها، وخلاصة آراء أصحابها، وتاريخ تأليفها، ومـدى انتـشارها وشـيوعها، وعلى ما يبدو كذلك أن المقصود من عبارة ابن خلدون السابقة (وأنّى له بها) لـيس استحالة الحصول على نسخة من الكتاب كما يرى طه حـسين، وإنّمـا المقـصود استحالة الوصول إلى مثل هذا المؤلف في الطريقة والمنهج والعلمية حيـث جمـع صاحبه فيه شتّى ألوان العلوم من شعر ونثر وتاريخ وأنساب وغناء وغيرها، فجاء رائعة من روائع التأليف التي تصعب محاكاتها على مثله.

الفصل الأول
اللغة والملكة

1.1 مفهوم اللغة:

لقد نالت اللغة حظّاً وافراً في الدرس عند القدماء والمحدثين، ويجمعون على أن نشأتها في المجتمع الإنساني لحاجة أساسية وهي تبليغ المعاني والأفكار، يقول الفارابي:"والنطق والتكلّم هو استعمال تلك الألفاظ والأقاويل وإظهارها باللسان والتصويت بها ملتمساً الدلالة بها على ما في ضميره"(1).

وقد نظر الباحثون قديماً وحديثاً، إلى اللغة على أنّها خاصة بالمجتمع تسعى إلى ربط أبنائه طلباً للتفاهم والتواصل، فهذا ابن جني يبين أن اللغة خاصة بالمجتمع ويعبر عن مفهوم كلمة المجتمع بكلمة القوم التي شاعت في عصره إذ يقول:"أما حدها اللغة فإنّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم"(2).

ويعبر إخوان الصفا عن مفهوم كلمة المجتمع بالأهل بشرط أن يكون أفراد هذا المجتمع متفقين أو متعارفين على هذه اللغة "فهي أصوات نغمات تسمى أصواتاً ولا تُسمى منطقاً لأن النطق لا يكون إلاّ في صوت يخرج من مخرج يمكن تقطيعه بالحروف التي إذا خرجت عن صفة الحروف أمكن اللسان الصحيح نظمها وترتيبها ووزنها، فتخرج مفهومة بين اللغة المتعارف بين أهلها فيكون ذلك النطق الأمر والنهي والأخذ والعطاء والبيع والشراء....، وما شاكل ذلك"(3).

ويستخدم ابن حزم كلمة الأمة للتعبير عن كلمة المجتمع عندما يقول:"واللغة ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها ولكلّ أمة لغتهم"(4).

وليس بعيداً عن ذلك ما ذهب إليه المحدثون في حديثهم عن مفهوم اللغة وعلاقتها في ربط أفراد المجتمع، فنجد (على عبد الواحد وافي) قد عبر عن

---

[1]- الفارابي، الحروف، ت: محسن مجدي، دار المشرق، بيروت، (1969)، 163.

[2]- ابن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، 1/ 33.

[3]- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ت: عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط1(1995)، 3/ 101.

[4]- ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، دار الحديث القاهرة، ط1(1404)، 1/ 46.

المجتمع بكلمة (أبناء الجنس) عندما ينقل لنا ما وصل إليه علم اللغة الحديث في أوروبا من هذه الناحية الاجتماعية للغة إذ يقول:"اللغة هي أصوات مركّبة ذات مقاطع تتألّف منها كلمات وجمل ذات دلالات وضعية يعبر بها الإنسان تعبيراً مقصوداً عما يجول في خاطره ويتفهم بها مع أبناء جنسه"(1).

فاللغة إذاً بالإجماع ظاهرة اجتماعية عند القدماء والمحدثين، وتشكّل أداة ربط بين أفراده ووسيلة تواصل لا يمكن الاستغناء عنها.

أما عن مفهوم اللغة عند ابن خلدون (عالم الاجتماع)، فلم يخرج عن نطاق سابقيه ولاحقيه على حد سواء في النظر إلى اللغة على أنّها وسيلة اجتماعية تسعى إلى ربط أبناء المجتمع الواحد، وقد ورد تعريفه للغة في بداية فصل في مقدمته بعنوان (علم النحو)، فنجده قد عرف اللغة قبل البدء بالكلام على علم النحو، ويبدو أنّه لم يقصد التّوسع في الحديث عن اللغة ومعناها بقدر ما كان يقصد من تقديم لعلم النّحو الذي يعنى بضبط قواعد اللغة وقوانينها بشكل عام.

أما عن تعريف ابن خلدون للغة فيقول:"اعلم أن اللغة في المتعارف عليه، هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهي في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها"(2).

ويتضمن تعريف ابن خلدون السابق للغة جملة من القضايا:

أولاً: اللغة هي الوسيلة التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات، وتكمن أهميتها في أنّها وسيلة التواصل الأولى بين المتكلّم والسامع، وتيسر لكلا الطرفين الطريق للتعبير عن الآراء والأحاسيس. ولم يقتصر رأي ابن خلدون عن اللغة في أنّها وسيلة للتعبير الإنساني في موطن واحد من مقدمته، وإنّما يتكرر مثل هذا الرأي في غير موطن منها، إذ يقول:"كلّ منهم (أهل المغرب والأندلس والمشرق) متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه. وهذا معنى اللسان واللغة"(3).

---

[1]- وافي، معجم العلوم الاجتماعية، 475.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1145.

فاللغة من وجهة نظر ابن خلدون ظاهرة فكرية إنسانية لا يمكن أن تنشأ إلاّ في مجتمع يحتاج أفراده إلى التعامل فيما بينهم، ويؤكد هذا الرأي (فندريس) بقوله:"في أحضان المجتمع تكونت اللغة يوم أحس الناس بالحاجة إلى التفاهم فيما بينهم"(1).

ثانياً: اتّفاق كلّ أمة على رموز اصطلاحية معينة لإقامة عملية التواصل والتفاهم فـ"اللسان في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها"، وبذلك يعلل ابن خلدون سبب تمايز اللغات البشرية فيما بينها، ومرد هذا التمايز إلى اختلاف هذه الرموز الاصطلاحية، فهي ترتبط بمعانٍ معينة لدى كلّ قوم.

وعرفها الجرجاني بقوله:"هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء، والشيء الآخر هو الدال، والثاني هو المدلول"(2). وذهب (دي سوسير) إلى أن الإنسان لا يستطيع فصل الصوت عن الفكر كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت(3). ويقصد بالفكر عند (دي سوسير) وغيره من علماء اللغة الصورة الذهنية التي يستدعيها اللفظ لحظة إطلاقه، يقول فخر الدين الرازي:"إن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية، بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية"(4).

فالدال أو اللفظ هو الذي يستدعي المدلول (الصورة الذهنية)، لأن سماع الدال هو الذي يثير المدلول في ذهن السامع، وهذا ما قرره (ستيفن أولمان)، إذ يقول:"نلاحظ أن هذه العلاقة علاقة متباينة. فليس اللفظ وحده هو الذي يستدعي المدلول، بل إن المدلول أيضاً يمكن أن يستدعي اللفظ، إنّي حين أفكّر في (منضدة)

---

[1]- فندريس، اللغة، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، (1950)، 35.

[2]- الجرجاني، التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1(1405)، 1/ 139.

[3]- دي سوسير، علم اللغة العام، 132.

[4]- الرازي، فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1(1400) 1/ 269.

مثلاً سوف أنطق الكلمة التي تدلّ عليها، وإن سماعي لهذه الكلمة يجعلني أفكّر فـي المنضدة"(1).

ويقول (ماريو باي) في هذا الباب (عملية الكلام) "إذن تتكـون مـن جـانبين عضوي ونفسي. وحركة الكلام تبدأ من الرباط النفسي أو العقلي الذي سبق الاتفاق عليه في عقول المتكلمين بين دلالة معينة ومجموعة من الأصوات ترمز إليها"(2).

والآراء السابقة تؤكّد ما ذهب إليه ابن خلدون من حيث إن اللغة قائمة علـى مجموعة من الرموز الاصطلاحية التي تتمايز من أمة إلى أخـرى، تهـدف إلـى الإفهام والتواصل.

ثالثـاً: ومن القضايا التي يمكن أن نلحظها من كلام ابن خلدون على اللغة أنّها تُستعمل للتعبير عن مواقف الإنسان من الظروف المحيطة به، فهي بالتـالي عمـل عقلي أو فعل إنساني يقوم بتأديته عبر لسانه "وتلك العبارة فعل لساني ناشـئ عـن القصد بإفادة الكلام"(3).

وقد جمع ابن خلدون في تعريفه للغة بين طبيعتها من حيث إنّها فعـل لـساني ناشئ عن إرادة وتصميم على الكلام، وبين وظيفتها من حيث إنّها وسيلة للاتـصال وتلبية الحاجات بين أبناء المجتمع الواحد، واذا قصر مصطلح اللغة علـى التعبيـر الصوتي أي بالجهاز النطقي في الإنسان في التعبير عما في نفس المـتكلّم، تاركـاً طرق التعبير الأخرى التي تدخل في مفهوم اللغة الإشارية "وهي تلك اللغـة التـي تُستخدم فيها الإيماءات وحركات الجسد والتحديق وغيره"(4). فإن هذه كلّها معبـرة ولكنها ليست صوتية منطوقة. وانطلاقاً من ذلك يفرق في حديثه عن اللغة بين طابع عمل المتكلّم وبين طابع عمل اللغوي، ويخص بالاهتمام طابع عمـل المـتكلّم، ولا عبرة عند بقوانين النحاة في ذلك، فالدلالة تتأتّى بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة

---

[1] - أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، (1975)، 64.

[2] - ماريوباي، أسس علم اللغة، ترجمة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط3(1987)، 41.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[4] - عبابنة، يحيي والزعبي، آمنة علم اللغة المعاصر ، مقدمات وتطبيقات، 7 ـ 8.

اللسانية "فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طابقت تلك المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة، ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك"(1). وهذا ما تذهب إليه الدراسات اللغوية الحديثة، فاللغة بالنسبة للمتكلّم معايير تراعى، وبالنسبة للباحث ظواهر تُلاحظ، وهي بالنسبة للمتكلّم ميدان حركة، وبالنسبة للباحث موضوع دراسة، وهي بالنسبة للمتكلّم ميدان حركة، وبالنسبة للباحث وسيلة كشف عن المجتمع(2).

والخلاصة أن ابن خلدون قد ألم في تعريفه للغة بأهم المسائل التي تقوم حولها النظريات الألسنية الحديثة، فاللغة وسيلة تواصل في خدمة الإنسان يعبر بواسطتها عن آرائه وحاجاته، كما هي فعل لسان أو ملكة لسانية، وتقوم على اصطلاح ضمني في المجتمع الذي يتكلمها. وبذلك يكون ابن خلدون قد وافق مدرسة (براغ) التي تتميز بإلحاحها على دراسة وظائف اللغة، وهذا الإلحاح يتخذ وجهتين(3):

الأولى: النظر في وظيفة اللغة في عملية الاتصال، ودور اللغة في المجتمع.

والثانية: النظر في وظيفة اللغة في الأدب ومسألة وجود اللغة، ومستوياتها في منطلق وظيفي.

ويتضح لنا أن ابن خلدون قد نظر إلى اللغة على أنّها نشاط اجتماعي، من حيث إنّها استجابة ضرورية لحاجة الاتصال بين الناس جميعاً، وبذلك يكون ابن خلدون من أوائل الذين أرسوا قواعد الاتصال بين (علم اللغة) وبين (العلوم الاجتماعية)، فنشأ لذلك حديثاً فرع منه يسمى (علم الاجتماع اللغوي). ويقوم هذا العلم على أساس دراسة اللغة من خلال تفاعلها مع محيطها، ويتمثّل هذا البعد في النظر إلى العوامل الخارجية التي تؤثّر في استعمالنا للغة(4).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1147

[2] - حسان، تمام اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3(1985)، 32 .

[3] - الموسى، نهاد، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير، ط3(1987)، 92.

[4] - الموسى، نظرية النحو العربي، 95.

ومن هنا يمكن القول إن ابن خلدون قد حاول تطبيق أسس ونظريـات علـم الاجتماع العام على اللغة، وليس هذا بغريب عليه إذا ما علمنا مسبقاً مدى اهتمامه، بل اختصاصه بالجانب التاريخي والاجتماعي للأمم.

2.1 نظريات نشأة اللغة وموقف ابن خلدون منها:

لم يختلف الباحثون والمفكرون في مسألة من مسائل علم اللغة، كمـا اختلفـوا حول موضوع نشأة اللغة. وقد تنوعت الآراء واختلفت المذاهب، ومع ذلك لم يصلوا إلى نتائج نهائية في هذا الموضوع، وكانت جلّ آرائهم تصطبغ بالصبغة الجدليـة، يقول ماريوباي:"فما يختص بنشأة اللغة وطبيعتها، لدينا مصادر تعتمد على الأساطير والحديث المنقول، والمناقشات الفلسفية، لكن تنقصنا الحقـائق العلميـة فـي هـذا الصدد"(1).

وقد أدى اتّساع هذا الخلاف، والخوض فيه دون وصول إلى نتيجة علمية، إلى أن توصلت الجمعية اللغوية في باريس إلى قرار عدم مناقشة هذا الموضوع نهائياً، أو قبول أي بحثٍ فيه لعرضه في جلساتها(2). ولا تعنى الدراسة هنا في الخـوض في هذا الباب، أو ترجيح الآراء، أو تقديم رأي جديد، وإنّما يتركّز اهتمامها حـول بيان موقف ابن خلدون من قضية نشأة اللغة، ومن هنا لا بد من إشارة سريعة إلـى هذه النظريات التي قيلت في باب نشأة اللغة لنقف في النهاية عند رأي ابن خلـدون في هذا الباب، وبيان كيفية ربطه لقضية نشأة اللغة بالجانب الاجتماعي للإنسان.

ومن أقدم المذاهب التي قدمت لتفسير نشأة اللغة مذهب الـوحي الإلهـام، أو مذهب التوقيف، كما نجده عند ابن فارس في كتابـه الـصاحبي(3). وقـد انطلـق أصحاب هذه النظرية من منطلق ديني، حيث إن الله سـبحانه وتعـالى لمـا خلـق

---

[1] - باي، ماريو، لغات البشر أصولها وطبيعتها وتطورها، ت: صلاح العربي، الناشر الجامعة الأمريكية، القاهرة، (1970)، 17.

[2] - عبد التواب، رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط2(1985)، 109 .

[3] - ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص6 وما بعدها.

الأشياء، ألهم آدم عليه السلام، أن يضع لها أسماء لتدلّ عليها، ويستند أصحاب هذا المذهب إلى أدلّة نقلية مقتبسة من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى:"**وعلّـم آدم الأسماء كلّها، ثم عرضهم على الملائكة**"(1). يقول ابن فارس:"فكان ابـن عبـاس يقول: علّمه الأسماء كلّها، وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناس من دابـة وأرض وغيرها"(2).

أما المذهب الثاني من مذاهب نشأة اللغة ما أطلق عليه مصطلح (المواضـعة والاصطلاح). وهو ما ذكره ابن جنّي، فقال:" إن أصل اللغـة لا بـد فيهـا مـن المواضعة، وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجون عن الإبانة عـن الأشياء فيضعوا لكلّ منها سمة ولفظاً يدلّ عليه"(3). وقد رد بعض البـاحثين هـذا المذهب؛ لأنّه لا يقوم على سند عقلي أو نقلي أو تاريخي، بل يتعارض عندهم أيضاً مع النظم الاجتماعية التي لا تُرتجل ارتجالاً، ولا تُخلق خلقاً، بل تتكون بالتدريج من تلقاء نفسها(4).

أما المذهب الثالث فهو مذهب (المحاكاة)، ويقوم على أساس أن الأصوات التي ينتجها الإنسان تكون نتيجة تقليد مباشر لأصوات طبيعية صادرة عـن الإنـسان أو الحيوان أو الأشياء(5). وقد عرض ابن جنّي هذا الرأي بقوله:"وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلّها، إنّما هو من الأصوات المسموعة، كدوي الريح، وحنين الرعـد، وخرير الماء...، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد"(6).

---

[1]- سورة البقرة،الآية31.

[2]- ابن فارس، الصاحبي، 6.

[3]- ابن جني، الخصائص، 1/ 44.

[4]- عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، 111. ينظر كذلك البوريني، أحمد، اللغة العربية أصل اللغات كلّها، 24.

[5]- عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، 112.

[6]- ابن جني،الخصائص، 1/ 46ـ 47.

وقد أخذ ابن جنّي بهذا الرأي وأيده بقوله":وهذا عندي وجه صـالح ومـذهب متقبل"(1).

ومع أن هذا يبين كيفية نشأة بعض الكلمات التي تقوم علـى أسـاس محاكـاة أصوات الطبيعة، إلاّ أنّه يقصر عن تفسير نشأة الكثير من الكلمات الأخرى التي لا علاقة تربطها بأصوات الطبيعة، أو المعاني التي تؤديها.

أما عن النظرية الرابعة من نظريات نشأة اللغة فهـي نظريـة (التنفـيس) أو (التعبير)، حيث لجأ الإنسان إلى بعض الأصوات للتعبير عن مشاعره في حالة الألم أو السرور أو النفور، وما إلى ذلك من الأحاسيس المختلفة، ويبين فندريس تـصور أصحاب هذه النظرية لنشأة اللغة بقوله:"عند هذا السلف البعيد، الذي لم يكـن مخّـه صالحاً للتفكير بدأت اللغة بصورة انفعالية محضة......، ولعلّ الإنسان وقد وجد في متناول يده هذا المسلك المريح قد استعمله للاتصال ببني جنسه، أو لإثـارتهم إلـى عمل ما، أو لمنعهم منه. وهذا الفرض تبدو عليه مخايل الصدق، وإن لم يكن ممـا يمكن البرهان عليه"(2).

وتكمن أهمية هذه النظرية في أنها تعزو نشأة اللغة الإنسانية بشكل عام إلـى أمر ذاتي منطلق من الحاجة إلى التعبير عما يجيش بصدر الإنسان مـن أحاسـيس وانفعالات، ومن ثم فهي شكل من أشكال الاتصال بـين البـشر تلبيـة للحاجـات والرغبات التي تدور داخل النفس البشرية، ويعبر عنها بتلك الأصوات.

أما عن موقف ابن خلدون من قضية نشأة اللغة، فلم يتكلّم صراحة على أصل نشأتها، وإنّما يفهم من خلال حديثه عن اللغة وتعريفها أنّها فعل لساني ناشئ عـن القصد بإفادة الكلام، فالمتكلّم يقصد عبر لغته إيصال أفكاره القائمة في ضميره إلـى من يستمع إليه، وهذه الأصوات الناتجة تحمل ما في ضميره من معانٍ ودلالات، أي أن الكلام البشري عملية فكرية في الدرجة الأولى، يقول:"المتكلّم يقصد به (الكـلام) أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدلّ به عليه دلالة وثيقة"(3).

1- ابن جني، الخصائص، 1/ 47.

2- فندريس، اللغة، ت: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، 38.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1172.

فاللغة نشاط إنساني أدرك مدلوله ابن خلدون بفكره اللغوي، وهي في نظـره ناجمة عن تصميم ذاتي مصدره الفكر الإنساني. وبناء على ذلك يمكن القول إن ابن خلدون من أوائل الذين فسروا نشأة اللغة تفسيراً نفسياً قائماً على التعبيـر وهدفـه التواصل بين الناس، يقول:"اعلم أن اللغة، هي عبارة المتكلّم عن مقـصوده، وتلـك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"(1).

وهي عنده في الدرجة الثانية عملية اصطلاحية ينتجها المجتمع طبقـاً لقـدرة مخلوقة في الأعضاء والأعصاب، تميز الإنسان في ذلك عن سائر الحيوان، ويـأتي بعد ذلك دور كلّ أمة في اختيار اصطلاحات معينة ترتبط مـن جانبهـا بـدلالات معينة، يقول:"وهي في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها"(2).

ويقرر ابن خلدون بعد ذلك أن اللغة بشكل عام ليست من وضع أناس معينين، وإنّما هي نتاج ثقافي قائم على اصطلاحات تختلف من أمة إلى أخرى، وهي كـذلك عائدة إلى زمن خارج عن إدراكنا، يقول:"واعلم أن النقل الذي تثبت به اللغة إنّما هو النقل عن العرب أنّهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا نقل إنّهم وضعوها لأنّه متعذر وبعيد، ولم يعرف لأحد منهم"(3).

فاللغة إذاً في نظر ابن خلدون نشاط فكري سلوكي، وظاهرة اجتماعية تـلازم البشر وتحيا حياتهم، أي أنّها تسير على سنّة التطور الذي يعتري النـاس، فتميـز العصور المختلفة بالازدهار الحضاري أو التخلّف، وتكون اللغة دائماً مـرآة لهـذا الرفع والخفض.

والخلاصة أن ابن خلدون قد ربط قضية نـشأة اللغـة بالجانـب الحـضاري والاجتماعي للإنسان، وبالتالي فهي ليست غريزية فيه، وإنّما هي ناشئة عن حاجـة وهي الاتصال الجماعي بين أفراد المجتمع. وقد وافق بعض الدارسـين المحـدثين رأي ابن خلدون السابق في تفسيره لنشأة اللغة، ومنهم (سابير) حيث ذهب إلـى أن الكلام هو وسيلة تفاهم خاصة بالإنسان، وغير غريزية فيه، تمكّنه من تبادل الأفكار

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1134.

والرغبات بوساطة رموز صوتية اصطلاحية تصدرها أعضاء النطق إرادياً، باندفاع الهواء خلالها من الداخل إلى الخارج. فالإنسان ليس ميسراً للكلام بطبيعته، وإنّما هو عضو في مجتمع هو مضطر للتجاوب والتفاهم معه(1).

3.1 انحطاط اللغة بانحطاط الدولة:

لقد أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة مدى العلاقة الوثيقة التي تربط اللغة بالمجتمع، فهي مرآة ينعكس عليها ما عليه المجتمع من تحضر وتقدم، أو قوة أو ضعف، ولهذه الصلة الوثيقة بين اللغة والمجتمع أنشأ علماء الاجتماع المحدثون فرعاً من فروع علم الاجتماع يتناول اللغة بالدراسة، أطلقوا عليه اسم (علم الاجتماع اللغوي) أو(السوسيولوجيا اللغوية)، "وهو علم يدرس العلاقات بين الظواهر اللغوية والظواهر الاجتماعية، ومدى تأثّر اللغة بالعادات والتقاليد والنظام الاجتماعي"(2).

وقد توقّف ابن خلدون في مقدمته عند مسألة في هذا الصدد توضح مدى العلاقة التي تربط بين اللغة والمجتمع، وهي مسألة "انحطاط اللغة بانحطاط أهلها في الميدان العلمي والحضاري"، غير أن الانحطاط الذي يقصده ابن خلدون ليس الانحطاط الداخلي للغة من حيث قواعدها وأنظمتها، وإنّما هو الانحطاط الخارجي للغة، بالبعد عن استخدامها، وقصرها على الأدب فقط، فيقول:"اعلم أن لغات أهل الأمصار إنّما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلّها بالمشرق والمغرب لهذا العهد، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك"(3).

يفهم من كلام ابن خلدون السابق أن اللغة التي كانت شائعة ومسيطرة في عهده هي اللغة العربية، وهذه نتيجة لسيطرة العرب على الحكم في تلك الفترة، أما في عهد دولة الديلم والسلجوقية فقد ضعفت العربية، لضعف أهلها ودخول المستعمر

---

[1]- ظاظا، حسن، اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة، مكتبة الدراسات اللغوية، 29.

[2]- مطر، عبد العزيز، علم اللغة وفقه اللغة، دار قطري بن الفجاءة، (1985)، 116.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 828.

عليهم، فيقول في ذلك الصدد :"ولما تملّك العجم مـن الـديلم والـسلجوقية بعـدهم بالمشرق وزناتة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية فسد اللسان العربي لذلك"(1).

ويبدو واضحاً من كلام ابن خلدون في هذه المسألة أن هناك عاملين اجتماعيين أساسيين في انتشار اللغة وسيطرتها في المجتمع، وهذان العاملان همـا: الـسلطة والدين، وقد لاحظ ابن خلدون أن عامل الدين أقوى بكثير من عامل الـسلطة فـي المحافظة على اللغة العربية. فبعد سيطرة بعض الأمم (الديلم، والسلجوقية، والبربر) ضعفت اللغة العربية، إلاّ أنّها استطاعت البقاء، لبقاء الدين فـي نفـوس ناطقيهـا، فيقول:"فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب لولا ما حفظه من عنايـة المـسلمين بالكتاب والسنّة اللّذين بهما حفظ الدين، وصار مرجحاً لبقاء اللغة المـضرية مـن الشعر والكلام..... وربما بقيت اللغة المضرية بمصر والشام والأندلس والمغـرب لبقاء الدين طلباً لها، فانحفظت بعض الشيء"(2).

وتنبه كذلك ابن حزم الأندلسي إلى هذه المسألة، وبين أن اللغة تقوى بقوة أهلها وتضعف بضعفهم في مختلف الميادين، عندما يتسلّط عليهم عدوهم فيفـرض لغتـه على لغتهم، فيقول:"فإن اللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط أهلهـا ودخـول غيـرهم عليهم في مساكنهم، فإنّما يفيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قـوة دولتهـا ونـشاط أهلها"(3).

وقد أيد هذه الفكرة بعض الدارسين المحدثين، فاللغة ظاهرة اجتماعية تحيا في أحضان المجتمع، وتستمد كيانها منه، فترقى برقيه وتنحطّ بانحطاطه(4).

وقد تعسف طه حسين في حديثه عن هذه المسألة، عندما ذهب إلى أن ضعف العربية عائد إلى أن العرب أساساً لم يكن عندهم علم ولا حياة، والواقع ينفي ذلـك،

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 830.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 830.

[3] - ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، م1/ 34.

[4] - الضامن، حاتم صالح، علم اللغة، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، 148.

يقول:"والشيء الذي لا شك فيه أن ضعف اللغة العربية لم يثبت إلى الآن، وإنّما الذي يثبت هو ضعف المتكلمين بها، وهم جاهلون لم يكن عندهم علم ولم تكن عندهم حياة ففقدت اللغة الحياة"(1).

ولعلّ ما جاء به ابن خلدون في هذه المسألة يوضح الحالة التي آلت إليها اللغة العربية في الوقت الحاضر، أمام لغات الأمم المسيطرة، وانحصارها في كثير من الأحيان في الأدب والمخاطبات الرسمية، ويؤكّد ذلك بعض المحدثين أمثال زكي نجيب محمود حيث يرى أن سبب انحصار العربية في الأدب يعود إلى الروح التي يتسم بها عصر من العصور، فعندما تسيطر على العصر روح غريبة متعلّقة بالخفاء والخيال فإن هذا يظهر على اللغة إذ تُستخدم في الثقافة العامة لا في الواقع والحياة، فيقول:"فقد تسود العصر روح دينية صوفية تبحث عن الغيب وراء الشهادة فعندئذ ينعكس هذا كلّه على طريق استخدام الناس للغة في مدارج الثقافة العليا لا في تصاريف الحياة اليومية"(2).

ومهما يكن من أمر، ومهما اختلفت الآراء وتعددت حول هذه المسألة، فبقاء هذه اللغة مستمد من بقاء الدين واستمراره، وهو ما تكفله رب العالمين بالبقاء والحفظ، وارتباطها بالدين كفيل لها بالبقاء، وإن عانت من ضعف في وقت معين إلاّ أن هذا لا يعني فناءها بأي حال من الأحوال.

4.1 تطور اللغة:

لقد أدرك ابن خلدون بفكره اللغوي المتميز التطور التاريخي الذي حصل للغة العربية عبر رحلتها الطويلة، يقول:"لقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري، وتصاريف كلماته تشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا خلافاً لما ينقله القصور على أنّها لغة واحدة"(3).

1- مشكلة الإعراب، مجلة مجمع اللغة العربية، ج11/ ص34.

2- محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، 205.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1143.

من خلال ما سبق نجد أن ابن خلدون قد آمن بفكرة تطور اللغة العربية عبر مراحلها التاريخية (بين اللسان الحميري واللسان المضري). فاللغة كائن حي، لأنّها تحيا على ألسنة المتكلمين بها، وهي لذلك تتطور وتتغير بفعل الزمن، كما يتطور الكائن الحي في نشأته ونموه، وهذه المسألة من الأمور المسلّم بها في الدراسات اللغوية الحديثة، يقول (ماريو باي)":فاللغة تميل إلى التغير سواء خلال الزمان أو عبر المكان، إلى الحد الذي لا يوقف تياره العوامل الجاذبة نحو المركز"(1).

وأيده بذلك (أولمان) الذي يرى أن "اللغة ليست جامدة أو ساكنة، بحال من الأحوال، بالرغم من أن تقدمها قد يبدو بطيئاً في بعض الأحايين، فالأصوات والتراكيب، والعناصر النحوية، وصيغ الكلمات ومعانيها، معرضة كلّها للتغير والتّطور"(2). وهذا ما ذهب إليه كذلك الدارسون اللغويون المحدثون من العرب، يقول علي عبد الواحد وافي:"إن اللغة في ذلك شأنها شأن الظواهر الاجتماعية الأخرى، عرضة للتطور المطّرد في مختلف عناصرها"(3). ويقول حاتم صالح الضامن:"هذا هو السر الذي يجعلنا لا نقيس الفصحى بما يحدث في اللغات الحية المعاصرة،...... دائمة التّطور والتّغير"(4).

5.1 الملكة اللسانية وعناصره

1.5.1 مفهوم الملكة:

تباينت مصطلحات القدماء في بيان هذا المفهوم بين (الملكة، أو العادة، أو الصناعة)، وإن كانت كلّها تؤدي المعنى نفسه. كما يلاحظ أن القدماء لم يفصلوا بين مفهوم الملكة بشكل عام ومفهوم الملكة اللسانية بشكل خاص.

---

[1] - ماريو باي، أسس علم اللغة، 71.

[2] - أولمان، دور الكلمة في اللغة، 156.

[3] - وافي، اللغة والمجتمع، شركة مكتبات عكاظ، (1983)، 91.

[4] - الضامن، علم اللغة، 150.

فالفارابي (339هـ) يرى أن الملكة بصفة عامة تكون نتيجة التكرار لـشيء من نوع واحد، وهي على قسمين: ملكة خُلقية أو روحيـة، وصـناعية أو ماديـة مكتسبة، فـ"إذا كرر الإنسان فعل شيء من نوع مراراً كثيرة حـدثت لـه ملكـة اعتيادية إما خلقية أو صناعية"(1). ويشترط لحصولها صعوبة زوالهـا أو عدمـه، ومثّل على ذلك بالأخلاق الجميلة التي يفطر عليها الإنسان أو يكتسبها "فتكون بحيث لا يمكن زواله أو يعسر"(2).

ويستعمل كذلك مصطلحاً آخر مرادفاً للملكة، وهو (الاعتياد) "الذي يكتسب به الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هـو الاعتيـاد"(3). وجعلـه مشروطاً بالتكرار لمرات عديدة في أزمنة طويلة متقاربة.

ويعبر إخوان الصفا كذلك عن مفهوم (الملكة) بالعادة، فالمهارة فـي الـشيء وإحكامه غاية الإحكام يكون نتيجة التدريب المستمر حيـث "إن العـادات الجاريـة بالمداومة عليها تقوي الأخلاق المشاكلة لها، كما أن النظر في العلوم والمداومة على البحث عنها والدرس لها والمذاكرة فيها يقوي الحذق بها والرسـوخ فيهـا وهكـذا المداومة على استعمال الصنائع والتدريب فيها يقوي الحذق فيها"(4).

أما ابن سينا (423هـ) فيعبر عن مفهوم الملكة بالـصناعة النفـسية، يعيهـا ويديرها الإنسان عندما يقوم بها، لكنّه لا يشعر ولا يعي كيفية القيام بها، وهذا بعـد اكتسابها وإحكام الأفعال التي تصدر عنها، إذ يقول:"والصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية تنحو تماماً مقصوداً"(5).

وقد عبر أبو حيان التوحيدي عن مفهوم الملكة بالعادة مبيناً أنّها تتم عن طريق التكرار "قيل: فما العادة؟ قال: حال يأخذ بها المرء نفسه من غير أن تكون مـسنونه

[1] - الفارابي، الحروف، ت: محسن مجدي، دار المشرق، بيروت ، (1969)، 138.

[2] - الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ت: خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، ط1، (1987)، 17

[3] - المرجع السابق، 56.

[4] - إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر، بيروت(1970)، 3/ 32.

[5] - ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1983)، 132.

يجري عليها مجرى ما هو مألوف طبيعي، قال أبو سليمان (المنطقي): كـأن هـذا الاسم ليس يخاص إلاّ لمن أتى شيئاً مراراً، فأما في أول ذلك فليس له هذا النعـت، وإنّما يصير مألوفاً بالتكرار"(1).

أما ابن خلدون فقد توسع في الحديث عن الملكة وفصل القـول فيهـا بدقّـة عجيبة، وجعلها في قسمين: الأول عام، ويقصد منه احتواء الشيء مـع الاسـتبداد به(2)، ومنها (الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالهـا)(3). والثـاني خـاص منسوب إلى اللسان وعبر عنها بمصطلح (الملكة اللسانية)، وفصل القول فيها مـن حيث: مفهومها، واكتسابها، وتنميتها، وتجاوز ذلك حين جعلهـا نظريـة أساسـية اعتمدها في دراسة جميع ظواهر اللغة، وكانت المحرك الأول في آرائه اللغوية التي جاءت في معظمها مخالفة لآراء القدماء إيماناً منه بهذه النظرية التي تبنّاها وتوسـع في الحديث عنها وتفصيلها.

والملكة بمفهومها العام عند ابن خلدون صفة راسخة في الـنّفس تـتم نتيجـة استعمال الفعل وتكراره مرات عديدة، إذ يقول:"والملكة صفة راسخة تحـصل مـن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى وحتّى ترسخ صـورته، وعلـى نـسبة الأصل تكون الملكة"(4). ويؤكد أهمية تكرار الأفعال في حصول الملكة في مـوطن آخر من المقدمة، إذ يقول:"والملكات لا تحصل إلاّ بتكرار الأفعال؛ لأن الفعل يقـع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنّها صـفة غيـر راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة"(5).

ومن خلال حديثه عن مفهوم الملكة فإنّه يوضح الفرق بينهـا وبـين الطبـع، فالملكة فعل اختياري غير غريزي أو فطري، وإنّما يشبه الطبع عندما يـتم نتيجـة

---

[1]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صححه أحمد أمين، مكتبة الحياة، بيروت، 3/ 132.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيرت، ط1، مادة ملك، 10/ 491.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 857.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 856.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

المران والقدم، فيظنه المشاهد طبيعياً وهو ليس كذلك؛ لأنّها لا تحـدث دون فكـر وتعب مثل الطبع الذي لا نجد فيه كلفة ولا تعباً، فيقول:"الأفعال الاختيارية كلّها ليس شيء منها بالطبع وإنّما هو يستمر بالقدم والمران حتّى يصير ملكة راسخة فيظنّهـا المشاهد طبيعية"(1).

ويمثّل على الفرق بين الملكة والطبع بحديث العـرب بالفـصحى، وهـو أن كلامهم هذا ليس طبعاً جاهزاً هكذا دون تعلّم، وإنّما هو ملكـة تكونـت وتمكّنـت ورسخت فيهم فأصبحت لا شعورية، "ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعـرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول كانت العرب تنطق بالطبع، وليس كذلك، وإنّما هي ملكة لسانية في نظم الكـلام تمكّنـت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنّها جبلة وطبع"(2).

فالفرق في نظر ابن خلدون بين (الملكة والطبع) أن الملكة تكون قبل اكتسابها أمراً شعورياً، أما بعد اكتسابها فتكون لا شعورية، أما الطبع فإنّه منذ البداية غيـر شعوري لأنّه فطري ولد مع الإنسان. ويبين كذلك أن الفعل المراد حصوله يجب أن يكون متتابعاً مستمراً غير منقطع؛ لأن عدم الاستمرار في الفعل يؤدي إلـى عـدم رسوخ الملكة (لأن الملكات إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكراره).

أما عن الملكة اللسانية، فهي مصطلح خاص لابن خلدون يقـصد بـه: قـدرة اللسان على التّحكم في اللغة والتّصرف فيها إذ يقول:"اللغة ملكة في اللـسان وكـذا الخطّ صناعة ملكتها في اليد"(3).

ويقدم ابن خلدون تصوره لهذه الملكة من ناحيتين: ناحيـة الألفـاظ المفـردة والمركّبة، وناحية تمكّن الملكة اللسانية لدى المتكلّم بالتكرار والمعايشة، ويـرى أن تمام الملكة اللسانية إنّما هو بالنظر إلى التراكيب لا بـالنظر إلـى المفـردات؛ لأن اللغات كلّها ملكات للتعبير عن المعاني، وإيصال المعنى لا يكون بـاللفظ المفـرد، وإنّما بالتراكيب المؤلفة من الألفاظ، فيقول:"اعلم أن اللغات كلّهـا ملكـات شـبيهة

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4 / 1104.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1149.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1126.

بالصناعة إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنّما هو بالنظر إلى التراكيب"(1).

وبذلك يكون ابن خلدون من أوائل الألسنين الذين وضعوا تصوراً كاملاً للملكة اللسانية من حيث الاعتماد على الجملة لا المفردات المكونة، ومن حيث تدرجها من الإفهام والصحة إلى البلاغة، ومن حيث حصولها من المعايشة المستمرة للنطق في بيئة الفرد، إذ يقول:"فالمتكلّم من العرب يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك. إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم. هكذا تصير الألفاظ واللغات من جيل إلى جيل وتعلّمها العجم والأطفال"(2).

وهكذا يمكن القول إن اختلاف المصطلح في التعبير عن مفهوم الملكة - عند القدامى بما فيهم ابن خلدون - لم يقف حائلاً أمام التعبير عن مفهوم موحد إلى حد كبير مع اختلاف بسيط في اللفظ المعبر عن الفكرة نفسها، غير أن ابن خلدون قد فصل بين نوعين من أنواع الملكة بمفهومها العام بمعنى الاحتواء والتّمكن، وبمفهومها الخاص المرتبط باللسان أداة النطق. وامتاز ابن خلدون على من سواه كذلك بتفصيل القول فيها من حيث تعريفها واكتسابها ومعوقاتها، واتّخذ منها أي الملكة كذلك نظرية أساسية بنى عليها جلّ آرائه اللغوية، والتي في معظمها كانت فاتحة الطريق أمام الكثير من الآراء الألسنية الحديثة في هذا الباب وغيره.

2.5.1 العوامل المؤثرة في الملكة اللسانية:

إن الملكة اللسانية كأي صفة إنسانية عرضة لأحداث تؤثر فيها. وقد توسع ابن خلدون في حديثه عن التغير الممكن حصوله في الملكة اللسانية خلال مسار اللغة وحياتها في المجتمع، وقد رد سبب هذا الفساد أو التأثر إلى عوامل غير لغوية،

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

وإنّما ناجمة عن أحد أمرين: الأول منهما وهو الاختلاط وما ينشأ عنه من تمـازج بين اللغات وتكون أكثر من لغة لدى النفس البشرية، والثاني منهما وهو العجمة.

أولاً: الاختلاط، وهو عامل من عوامل التطور اللغوي الذي يصيب اللغة. وقد عبر عنه بعض الباحثين بمصطلح (تسمم اللغة)(1)، ويبدأ ذلك بتسرب رشـح مـن الدخيل من لغات أخرى تحتاج إليه اللغة فتتقبله، بل تحس مع تعاطيها له في البداية بمزيد من الانتعاش والقوة والنشاط يشجعها على تقبل جرعات أكبر فأكبر من هـذا الدخيل، وهذا الأمر حسب ما يرى ابن خلدون كان سبباً واضحاً في فساد الفصحى لدى العرب، إذ يقول:"ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخـالطتهم الأعـاجم. وسـبب فسادها أن الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعـرب مـن غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضاً، فاختلط عليه الأمر وأخذ مـن هـذه وهـذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللسان العربي"(2).

فمن خلال حديث ابن خلدون السابق عن فساد الملكة اللسانية نجـده يخـص العربية دون غيرها من اللغات بهذا الرأي، والذي أعاده في مجمله إلى الاخـتلاط بالأمم الأخرى. وهذا الاختلاط كان نتيجة حتمية بعد مجيء الإسلام وانتشاره بـين الأمم، ودخول غير العرب إلى الإسلام ومخالطتهم أدت في النهاية إلى فساد الملكة اللسانية عند العرب، يقول:"فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعربين من العجم، والسمع أبو الملكات اللسانية"(3).

وقد أولى ابن خلدون هذا الأمر عناية شديدة في مقدمته، ولذا لم يقصر الحديث عنه في موطن واحد منها، وإنّما تكرر هذا الرأي في غير موطن، فيقـول:"وإنّمـا وقعت العناية بلسان مضر، لما فسدت بمخالطتهم الأعاجم حيث استولوا على ممالك

1- ظاظا، اللسان والإنسان، 128.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

العراق والشام ومصر والعرب، وصارت ملكته على غير الصورة التي كانت أولاً فانقلبت لغة أخرى"(1).

وإذا كان اختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم بعد مجيء الإسلام وانتشاره سبباً في فساد الملكة حسب ما يرى ابن خلدون، فإن انتشاره أيضاً كان سبباً في انتـشار العربية ووصولها إلى مختلف الأمصار والأصقاع "فالإسلام والعـرب والمـسلمون ولغة القرآن معهم أهم الأسباب في انتشار اللغـة العربيـة فـي مـصر وغيرهـا وانتصارها النهائي حتّى هذه الساعة"(2).

وأساس الملكة اللسانية عند العرب هي لغة مضر، وقد أخذت هذه الملكة تفسد شيئاً فشيئاً قياساً إلى لغة مضر، وذلك بما ألقى إليها السمع مـن المخـالف لكـلام العرب، فيقول:"ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم"(3).

وتجدر الإشارة إلى أن مسألة فساد الملكة نتيجة الاختلاط قد أثارت الاهتمـام بين النّحاة واللغويين قديماً وحديثاً، وسادت فكرة عصور الاحتجاج، ومن ثم حصر القبائل التي يؤخذ عنها دون غيرها، وكان الأساس في ذلك كلّه الابتعاد عن الأخـذ عن القبائل العربية التي كانت على مقربة من الأمم مخافة فساد لغتها.

ومن ينعم النظر في هذا القبول والرفض بدراسة القبائل غير الموثوقة يـتأكّد لديه أن وراء ذلك أساس هو "العزلة عن الأجانب والاختلاط بهم، ودافعـه معنـى شريف هو الاحتياط للحصول على لغة مثالية"(4).

وقد أقر ابن خلدون ما جاء عند النحاة من حيث الأسس التـي قامـت عليهـا مسألة الاحتجاج وحصر عملية الاستشهاد بمجموعة من القبائل، إلاّ أن ابن خلـدون قد عالج هذه المسألة على طريقة عالم الاجتماع، ففـسرها مـن منظـور (العزلـة والاختلاط) ومدى تأثير ذلك على الملكة.

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141.

[2] - الجنابي، أحمد، ملامح من تاريخ اللغة العربية، دار الرشيد للنشر، (1981)، 89.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141ـ 1142.

[4] - عيد، محمد، الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب، (1976) 161.

وقد حذا بعض الدارسين المحدثين حذو ابن خلدون في بيان أثر (العزلة) على لغات بعض الشعوب، وما تؤدي إليه من الاحتفاظ بخصائصها التقليديـة، فتحـتفظ بصفاتها وأصالتها. كما يدرسون في الوقت نفسه اتّصال أهل لغة ما بغيـرهم عـن طريق الغزو أو التجارة أو الهجرة أو الحرب أو الجوار، وما يترتّب على ذلك من النفاذ إلى مفرداتها أو نظمها النحوية أو الصرفية(1).

ويقرر ابن خلدون بعد ذلك أنّه إذا كان الاختلاط سبباً في الابتعاد عن الملكـة الصحيحة، فإنّه كذلك سبب في نشوء ملكة جديدة حاصلة من امتـزاج ملكتـين أو أكثر، إذ يقول:"وأما أنّها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عـن اللسان إنّما هو بمخالطة العجم، فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللـسان الأصلي أبعد، لأن الملكة إنّما تحصل بالتّعلّم، وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم"(2).

فابن خلدون يقرر أن اللغة العربية من خلال انتشارها في البلدان التي دخلـت تحت الحكم الإسلامي، قد تفاعلت مع اللغات المحلية، وقد نشأ عـن هـذا التفاعـل والاختلاط ملكة لسانية أخذت بشكل أو بآخر من اللغات المحلية.

ونشأ كذلك نتيجة هذا الاختلاط تغير بعض أحكام اللغة الصوتية والإعرابيـة، ففقُد هذا الإعراب بصورة عامة لكن بقيت دلالة الألفاظ على أصلها، فيقـول ابـن خلدون:"ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه، وتغير أواخره وإن كان بقي في الدلالة على أصله، وسمي لساناً حضرياً في جميع أمصار الإسلام"(3).

وما أطلق عليه ابن خلدون مصطلح (اللسان الحضري) الناشئ عن الامتـزاج بين اللغات، هو ما يسمى عند المحدثين (بالعاميات الإقليمية). وقـد شـغلت هـذه المسألة كذلك حيزاً وافراً في الدراسات الحديثة تحت مسميات مختلفة منها (اتّـصال اللغات) أو (صراع اللغات)، ونجد أن ما قدم عند المحدثين في هذا الباب لا يكـاد يختلف عما جاء عند ابن خلدون، يقول ماريو باي:"عندما تنتشر لغة ما في منطقـة

1- وافي، فقه اللغة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، 16، 114، 128.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1145.

3- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 888.

لغة أخرى، فإن التّطورات التي تحدث للغة الدخيلة تتأثّر بالعـادات اللغويـة التـي اكتسبها متحدثو اللغة الأصلية"(1).

وهذه النتيجة الناشئة عن امتزاج اللغات ربما لا تنعكس على اللغة بشكل عام، وإنّما قد يقتصر أثرها على كلمة أو صيغة بعينها، فقد تخرج كلمة من الكلمات مـن موطنها الأصلي، نتيجة الامتزاج والتفاعل، فتستعيرها أمة من الأمم، وعندئذ تغيـر هناك جلدها، وتلبس ثوب هذه الأمة، بمعنى أن أصواتها تتبدل، وبناءهـا يتحـول ليتلاءم مع أبنية لغة الأمة التي استعارتها، ثم تعود بعد فترة من الزمن إلى موطنها الأصلي في ثوبها الجديد، فتبدو عندئذٍ كما لو كانت كلمة أجنبية، مع أنّها ليست في الحقيقة إلاّ اللفظة القديمة، وهذا الأمر يبدو جلياً في أثناء امتزاج اللغة العربية باللغة التركية في العصر الحديث، وقد عبر بعض الدارسين عن هذه الظـاهرة بمـسمى (سياحة الألفاظ)(2).

وقد أطلق (سـتيفان أولمـان) علـى هـذه الظـاهرة مـصطلح "اسـتيراد الصادرات"(3). وقد عزا فندريس هذه الظاهرة إلى أن كلمات الحضارة بوجه خاص معرضة للاستعارة، حيث تُحمل في نفس الوقت مع الشيء الذي تدلّ عليه، فالشيء يقوم لها مقام المركبة التي تحملها في بعض الأحيان إلى آفاق بعيده(4).

وقديماً توقّف ابن جنّي (ت392) في خصائصه عند قضية اكتساب الإنسان لغة غيره، وعقد لذلك باباً بعنوان "العربي يسمع لغة غيره أيراعيها ويعتمدها أم يلغيهـا ويطرح حكمها"(5). وبين أن العرب مختلفون في تلقّي الواحد مـنهم لغـة غيـره، يقول:"واعلم أن العرب يختلف أحوالها في تلقّي الواحد منهم لغة غيره، فمنهم مـن يخفّ ويسرع قبول ما يسمعه، ومنهم من يستعصم فيقيم على لغته البتّة، ومنهم من

---

[1] - ماريو باي، لغات البشر، 95.

[2] - عبد التّواب، التّطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، (1997)، 148.

[3] - شاهين، عبد الصبور، دراسات لُغوية، 282.

[4] - فندريس، اللغة، 291,

[5] - ابن جنّي، الخصائص، 2/ 14.

إذا طال تكرار لغة غيره عليه لصقت به، ووجدت في كلامه، ألا ترى إلى قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ وقد قيل: يا نبيء الله، فقال: "لستُ بنبيء الله ولكنني نبي الله". وذلك أنّه عليه الصلاة والسلام أنكر الهمز في اسمه فرده قائله"(1).

ويستشهد أيضاً على من يقيم على لغته البتّة في قصة أوردها أبو حاتم، قال:"قرأ علي إعرابي بالحرم "طيبى لهم وحسن مآب"(2). فقلت: طوبى، فقال: طيبى، قلت: طوبى، قال: طيبى، فلما طال علي قلت: طوطو، فقال: طي طي". ويعلّق ابن جنّي على ذلك قائلاً:"أفلا ترى إلى استعصام هذا الأعرابي بلغته وتركه متابعة أبي حاتم"(3).

ومن خلال حديث ابن جنّي نجده قد تعرض، بعض الشيء، إلى أن الاختلاط وتكرار لغة الغير قد تؤثّر بالملكة اللسانية عند الإنسان، إلاّ أن النّاس ليسوا سواء، فمنهم من يفقد هذه الملكة بسهولة، ومنهم من يتمسك بها، وإن كان غيرها الصواب. وتجدر الإشارة كذلك إلى أن ابن جنّي في هذا الباب لم يكن معنياً بالملكة اللسانية كما وجدنا ذلك عند ابن خلدون، وإنّما كان حديث ابن جنّي عن ذلك في سياق حديثه عن التقعيد للغة، والأسس التي وضعت لذلك. ومن هنا يمكن القول إن مثل هذا الأمر يوضح بصورة جلية منهج ابن خلدون في دراسته للغة، فهي ليست دراسة عالم اللغة بالدرجة الأولى وإنّما دراسة عالم الاجتماع الذي لا يسعى إلى وضع أسس دراسة اللغة وتقعيدها، وإنّما انحصر حديثه عنها من حيث إنّها صفة راسخة في الذات الإنسانية، وهي بالتالي عرضة لما ينتاب ناطقيها جراء الاختلاط والامتزاج بالأمم الأخرى، وهذا التحليل يمكن اعتباره جزءاً من تحليله لمظاهر العمران بهدف فهم قوانينها وتطورها والعوامل المؤثرة في ذلك.

---

[1]- ابن جني، الخصائص، 1/ 383.

[2]- سورة الرعد، 29.

[3]- ابن جني، الخصائص، 1/ 384.

ثانياً: العجمة وتزاحم الملكات:

الأعاجم صنفان: صنف أجنبي تماماً عن العرب فيما نسبه لا يعرف العربيـة، فهو لا يفصح، وصنف آخر مولّد، وهو أيضاً في عداد العجم ـ عند القدماء ـ وإن أفصح، وقد كان لعلماء اللغة الأقدمين رأي في كلتا الفئتين السابقتين، حيث ربطـوا بين (العنصر واللغة) ربطاً قوياً، فاللغة للعربي الصريح النسب، وهي لغة أصـيلة بفيه موثوق بها، أما الأعجمي أو المولّد فلغته مصنوعة مخلّطة غير أهـل للثقـة، ويمثّل هذا الرأي موقف الجاحظ في حيوانه إذ يقول:"إن المولد لا يؤمن عليه الخطأ، إذ كان دخيلاً في ذلك الأمر، وليس كالأعرابي الذي إنّما يحكي الموجود الظاهر له الذي عليه نشأ"(1).

وخير ما يمثّل موقف القدماء كذلك في هذا الجانب التحديـد الـدقيق للقبائـل العربية التي يحتج بكلامها زمانياً ومكانياً، فمن حيث الزمان: قـسم علمـاء اللغـة الشعراء الذين يحتج بشعرهم ويستشهد به في اللغة إلى أربع طبقـات، يقـول ابـن رشيق في هذا :"طبقات الشعراء أربع: جاهلي قديم، ومخضرم وهـو الـذي أدرك الجاهلية والإسلام، وإسلامي ومحدث، ثم صار المحدثون طبقات: أولى وثانية على التدريج وهكذا إلى وقتنا هذا"(2). وكان إبراهيم بن هرمة (ت176هـ) نهاية الفترة للشعر الذي يؤخذ به، وقيل بشار بن برد(3). وما بعد ذلك من الشعراء لـم يؤخـذ بكلامهم، وعدوا من المولّدين.

أما من ناحية المكان، فإنّه يحتج بكلام العرب بما ثبت منـه عـن الفـصحاء الموثوق بعربيتهم، فجاء في الاقتراح روايةً عن أبي نصر الفارابي:"كانت قـريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النّطق وأحـسنها مسموعاً.... والذين عنهم نُقلت اللغة العربية، وبهم اقتدي، وعـنهم أُخـذ اللـسان العربي من بين قبائل العرب، هم قيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة، وبعض

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، ت: عبد السلام هارون، القاهرة، (1375)، 4/ 183.

[2] - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ت: محمد محيي الدين، دار الجيل، بيروت، لبنان، (1981) 1/ 113.

[3] - السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ت: أحمد محمد قاسم، القاهرة، (1976)،70.

الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، فلم يؤخذ من لخم، ولا من جـذام فإنّهم كانوا مجاورين لأهل مصر والقبط، ولا من قضاعة، ولا من غسان، ولا من إياد، فإنّهم كانوا مجاورين لأهل الشام..." (1).

فالتحديد السابق الذي وضعه علماء اللغة القدامى يمثّل بجلاء وجهـة نظـرهم ممن يأخذون اللغة من أفواههم، وهم العرب الخلّص الذين لم يجاوروا العجـم ولـم يخالطوهم، سواء أكان ذلك قبل الإسلام أم بعده ممن أطلق عليهم مصطلح المولدين، حيث الاختلاط والتمازج وما نجم عنه من ضياع لفصاحة اللسان المضري القـديم. أما علماء اللغة المحدثون فإنّهم يرفضون هذا الموقف في الـربط بـين (العنـصر واللغة)، فاللغة لا علاقة لها بالعنصر، بل بالاكتساب والعرف والمربـى، وبعبـارة أخرى "اللغة ملك من يتعلّمها ولا أثر فيها للوراثة أو الجنس"(2).

وقد نالت هذه المسألة أهمية كبيرة عند ابن خلدون في مقدمتـه ولكـن مـن منظور آخر، لا علاقة له بالاستشهاد أو بالاحتجاج أو بتقعيد اللغة وما وضع لـذلك من أسس وقوانين، وإنّما نظر إليها من زاوية أخرى، وهي الملكة اللسانية وعوامل فسادها، حيث إن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي، وكانت لهم لغة أخرى، وهـم مضطرون للنطق بالعربية استعانة بمن يخالطونهم من العرب، وهم أيضاً في هـذه المرحلة المتأخرة لا يملكون ملكة اللسان المطلوبة، فقد ذهبت عنهم، وبعدوا عنها.

وإذا لجأ هؤلاء الداخلون في اللسان العربي إلى تحصيل الملكـة بالاسـتعانة بالقوانين اللغوية (المسطرة في الكتب) فإنّهم لا يحصلون على إجادة اللـسان، بـل يحصلون على أحكامه فقط "والفـرق واضـح بـين إدراك الملكـة وبـين إدراك قوانينها..... وهذه القوانين إنّما هي وسائل للتعليم، لكنّهم أجروها على غير ما قُصد بها، وأصاروها علماً بحتاً، وبعدت عن ثمرتها"(3).

أما السبب الآخر لقصور ملكة هؤلاء الأعاجم فيتمثّل في "أن النفس البشرية لا تتسع إلاّ لملكة واحدة، وهي في الغالب لما يسبق إلى الـنفس مـن الملكـات، وإن

---

[1] - السيوطي، الاقتراح، 56.

[2] - عيد، في اللغة ودراستها، عالم الكتب، القاهرة، (1974)، 23.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1148.

حصل أكثر من ملكة تبقى ناقصة مخدوشة، ويمثّل ابن خلدون على ذلك بشعر بعض الفقهاء والنحاة، الذين سبقت إليهم ملكة أخرى غير الشعر، وكيف أن المستحدث من هذه الملكات يبقى دون المستوى المطلوب، كما هو حال جميع الملكات الصناعية على الإطلاق، واعتبر مثله في اللغات فإنّها ملكات اللسان وهي بمنزلة الصناعة، فيقول:"وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان، وكذا الخطّ صناعة ملكتها في اليد. فإذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة صار مقصراً في اللغة العربية، لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحلّ فقلّ أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى"(1).

ويؤكّد رأيه السابق من حيث إن الملكات لا تزدحم في النفس، وإن الإجادة لما سبق منها بغير موطن من المقدمة، إذ يقول:"إن الصنائع وملكاتها لا تزدحم وأن ما سبقت له إجادة في صناعة فقلّ أن يجيد أخرى ويستولي فيها على الغاية"(2).

والحال بالنسبة للمولّد في هذه المسألة لا يختلف عن حال الأعجمي، إذ نشأ هؤلاء أيضاً في بيئة كانت اللغة الفصحى قد خالطها الشائب نتيجة الاختلاط والامتزاج بين الأمم، فتكونت الملكة في أنفسهم مشوبة بعناصر غريبة "والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلّم من حصول ملكة منافية للملكة المطلوبة، بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضري لهذا العهد"(3).

ومن خلال آراء ابن خلدون السابقة يتضح أن الإنسان بمقدرته أن يتعلّم لغة ثانية، إلاّ أن إتقانه للملكة الثانية يبقى ناقصاً بعض الشيء، "فيبدو أن هناك مرحلة عمرية خاصة يتم خلالها اكتساب اللغة دون الحاجة إلى تعليم خاص، وخلال هذه المرحلة تكون عملية الاكتساب سهلة وطبيعية، وبعدها تصبح عملية الاكتساب صعبة بشكل عام، وغير مكتملة ومشوهة بالنسبة لبعض الأفراد"(4). وهي المرحلة

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1126.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1156ـ 1157.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1152.

[4]- الفارع، شحدة، مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للنشر، ط1(2000)، 236 .

العمرية التي أشار إليها ابن خلدون بقوله:" إلاّ أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللغة العربية كأنّها السابقة لهم"(1).

فقد عالج ابن خلدون فيما مضى مسألة من أهم مسائل الألسنية الحديثة، وهي مسألة تعلّم الإنسان لغة غيره، وهي ما عبر عنه حديثاً بمصطلح (ثنائية اللغة)، وخص هنا الأعاجم الذين اكتملت لديهم الملكة اللغوية الخاصة في البيئة التي عاشوا فها مسبقاً، واضطروا فيما بعد للعيش في بيئة أخرى جديدة تستعمل لغة مغايرة للغة الأم، ويرى ابن خلدون في هذا الصدد أن اللغة الجديدة المتعلّمة تبقى دون المستوى المطلوب، ومرد ذلك إلى أن النفس البشرية لا تتسع لأكثر من ملكة لسانية تامة حال غيرها من الملكات، ويصبح تحصيل غيرها أمراً ناقصاً ومشوهاً.

وهذه الآراء التي تبناها ابن خلدون في مسألة تعلّم اللغة الثانية - في حال اكتساب اللغة الأم - هي نفسها الآراء التي تتبناها المدارس الألسنية الحديثة، وما جاء عندهم في هذا الباب لا يكاد يختلف عما وجدناه عند ابن خلدون إلاّ من حيث العبارات وطرق صياغتها، يقول ميشال زكريا :"إننا حين نسعى إلى أن نتعلّم لغة ثانية، اللغة الفرنسية مثلاً، إنّما نحاول أن نُحرز، قدر الإمكان كفاية لغوية، في هذه اللغة تكون مقاربة للكفاية اللغوية عند المواطن الفرنسي، إلاّ أن هناك فرقاً أساسياً بين كفاية المواطن الفرنسي وكفاية الأجنبي الذي ينجح في إتقان اللغة الفرنسية"(2).

ويقول شحدة الفارع أيضاً:"إننا نقر من الناحية النظرية بوجود ظاهرة لغوية تدلّ على الإجادة التامة للغتين، إلاّ أن الإجادة التامة من الناحية الواقعية أمر صعب المنال قد لا يمكن تحقيقه. وبالتالي تقلّ إمكانية الوصول إلى الكفاية المطلقة في كلتا اللغتين"(3).

ومن المسائل التي يطرحها ابن خلدون في هذا الباب مسألة أن تعلّم لغة مغايرة للغة الأم التي تعلّمها الإنسان في مرحلة عمرية معينة تكون سبباً في إضعاف

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1126.

[2] - ميشال زكريا، مباحث في النظرية الألسنية، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1(1984)، 69.

[3] - شحدة الفارع، مقدمة في اللغويات المعاصرة، 236.

تحصيل العلوم، فيقول:"والأعجمي المتعلّم للعلم في الملّة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطّه الذي يعرف ملكته، فلهذا يكون له ذلك حجاباً كما قلناه"(1).

فمن خلال ما سبق نجد أن السبب في عدم تحصيل علوم اللغة الأخرى، كما يقرر ابن خلدون، هو أن الملكة اللغوية قد اكتملت في مرحلة عمرية معينة عند هذا الإنسان، واكتمال هذه الملكة في النفس يصبح عائقاً أمام امتلاك ملكة لسانية أخرى مما يؤدي إلى إضعاف إمكانية إتقان علوم هذه اللغة الجديدة. فالعجمة إذاً سبب من أسباب ضعف تحصيل هذه العلوم، المرتبطة بالملكة اللسانيةّ.

والعجمة عند ابن خلدون ليس المقصود بها (النسب)، كما ذهب القدماء من علماء اللغة، حيث قصروا ملكة اللسان العربي على العرب الأقحاح نشأة ونسباً، وإنّما المقصود عنده عجمة (اللسان)، حيث يقول:"ولا يعترض ذلك (ضعف تحصيل العلوم للعجم) بما تقدم بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هناك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنّها سبب لانتحال الصنائع والملكات ومن جملتها العلوم، أما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المراد هنا"(2). ويدلل على رأيه السابق في أن الكثير من علماء العربية المتقنين لها نطقاً ودراسةً من غير العرب، نحو سيبويه وأبي علي الفارسي والزمخشري، فيقول:"فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعاجم مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنّما كانوا عجماً في نسبهم فقط. أما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم"(3).

فاللغة عنده لا علاقة لها بالعنصر، بل بالاكتساب والعرف والنشأة والمربى، وهذا موقف الكثير من المحدثين الذين يرفضون الربط بين العنصر واللغة.

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1135.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1127.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1151.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون في حديثه السابق عن أثر تعلّم اللغة الثانية في تحصيل علوم هذه اللغة المستحدثة في حياة الإنسان قد مس قضية أساسية فـي حياة الأمة العربية المعاصرة، فقد واجهة حالة من الركود اللغوي، تمثّلت في انعزال اللغة العربية عن مجالات الحياة الحضارية، وذلك أن العلوم الرياضية، والطبيعية، والكيميائية، والطبية، وغيرها تمارس دراستها وتدريسها بلغة مخالفـة للغـة الأم، وهي في معظم الأحوال اللغة الإنجليزية.

وقد ربط بعض الدارسين(1) هذه المسألة بقوى خفية تسعى إلى إفـشال كـلّ محاولة تسعى لإحلال اللغة العربية محلّ اللغة الأوروبية في التدريس في الجامعات والمعاهد العليا. ولذا أوصت المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافية (اليونـسكو) إلى أمم الأرض قاطبة ـ وفقاً لتقارير أعدها خبراؤها ـ بأن تدرس كلّ أمة أبناءها العلم بلغتها إذا أرادت أن تظلّ مبدعة منتجة للعلم والعلماء، فكلّما كانت لغة العلـم هي لغة التفكير والخطاب اليومي كان ذلك مدعاة لرسوخ العلم لدى المتلقيين، لأنّـه لا يحتاج إلى وسيط أو إجهاد فكر(2).

وتبدو هذه المسألة أكثر أهمية لدينا نحن أبناء الأمة العربية، لأن العربية مثلما هي هويتنا وعنواننا الذي من خلاله ننتسب إلى عروبتنا هي كذلك لغة ديننا التي من خلالها نستطيع أن نعي مقاصد هذا الدين وحدوده، فنلتزم بأوامره ونبتعد عن نواهيه عن معرفة وإدراك، قال تعالى:"**فإنّا يسرناه بلسانك لتبشّر به المتقين وتنـذر بـه قوماً لُداً**"(3). ورحم الله الرافعي حيث يقول:"ما ذلّت لغة قوم إلاّ ذلّوا، ولا انحطّـت إلاّ كان أمرها في ذهاب وإدبار".

[1]- عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ط5(1988)، 255ـ 270.

[2]- عوض بن حمد القوزي، تبسيط استخدام اللغة العربية، جمعية حماية اللغة العربية، الشارقة، ط1(1422)، 3.

[3]- سورة مريم، الآية 97.

3.5.1 اكتساب الملكة اللسانية:

لا شك أن الوظيفة الأساسية للغة هي التعبير عن الأحاسيس وتبليغ الأفكار من المتكلّم إلى المخاطَب، فاللغة بهذا الاعتبار وسيلة للتفاهم بين البشر، وأداة لا غنى عنها للتعامل في حياتهم. ومع ذلك فهي ليست غريزية كما يقرر ذلك الكثير من الباحثين(1)، فهي إذاً حاجة مكتسبة لتلبية عملية التواصل المنشودة بين أفراد المجتمع، فالمرء قد يعيش حياته كاملة دون أن يتعلّم القراءة والكتابة، ولكن الأمر مختلف بالنسبة للغة، فبدونها لا يستطيع التفكير أو التعبير عن عواطفه ومشاعره وانفعالاته، فاللغة هي وسيلة الإنسان لتحقيق إنسانيته بصورة متكاملة.

وعملية اكتساب اللغة الأم لا يحتاج فيها الإنسان إلى تعليم مقصود ومبرمج أو تدريب منهجي لإنجازها. وقد استدعت هذه الظاهرة انتباه ابن خلدون، وتعود أهمية دراستها عنده إلى أن اللغة جزء من المعرفة الإنسانية، ودراسة اكتسابها تسلّط الضوء على قضايا اكتساب المعرفة بصورة عامة. ومن أول آرائه التي أدلى بها في هذا الباب أن اللغة ملكة لسانية يكتسبها الإنسان عبر مراحل متعددة، يقول :"إلاّ أن اللغات لما كانت ملكات كما مر، كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات"(2).

فاللغة في نظر ابن خلدون ليست طبعاً في الإنسان، وإنّما هي عملية يتم اكتسابها تلبية للحاجة، ولذا تجده يخطئ من ذهب إلى أن اللغة طبع في الإنسان، يقول:"فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنّها طبيعة وجبلة لذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة، أمر طبيعي. ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع وليس كذلك، إنّما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكّنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع"(3).

ويعلل ابن خلدون رأيه السابق من حيث إن اللغة عملية اكتساب عند الإنسان، لأن الأفعال الاختيارية ليست طبعاً بالإنسان، وإنّما هي مكتسبة بالممارسة والمران

1- السعران، محمود، اللغة والمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة (1992)، 10.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1146.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1149.

حتّى يتوهم الدارس أنّها طبع جبل عليه الإنسان، إذ يقول:"لأن الأفعال الاختيارية كلّها ليس شيء منها بالطبع، وإنّما هو يستمد بالقدم والمران حتّى يصير ملكة راسخة فيظنها المشاهد طبيعية كما هو رأي كثير من البلداء في اللغة العربية، فيقولون: العرب كانت تُعرب بالطبع، وتنطق بالطبع، وهذا وهم"(1).

فخلاصة رأي ابن خلدون في هذه المسالة أن الإنسان - بغض النظر عن طبيعة اللغة التي يتكلمها - يتكلّم بصورة طبيعية، إلاّ أن ذلك الأمر قد يوهم بعض الناس أنها طبع فُطر عليه الإنسان، والحال على غير ذلك فهي عملية يتم اكتسابها.

وقد أجرى علماء اللغة المحدثون حواراً جاداً مع آراء علماء اللغة الأقدمين حول الطبع والتّعلم في نطق العرب للغة، حيث فهم القدامى أن نطق العرب في عصور الاستشهاد باللغة الصحيحة الفصيحة كان سليقة لهم وطبعاً ملازماً وفطرة فطرهم الله عليها، فكأنما وُلدوا وهي تجري في أعراقهم، شأنها شأن سحنهم وطبائعهم.

ويرى المحدثون(2) أن هذه النظرة غير صحيحة، وأن اللغة اكتساب وعرف، وأن هناك فرقاً بين الاستعداد للتّكلّم والكلام نفسه، والأول هو الذي يصح أن نطلق عليه مصطلح (الخليقة، والفطرة)، وأما الثاني فيكتسبه الإنسان من المجتمع الذي يعيش فيه، كما يكتسب كلّ المظاهر الاجتماعية الأخرى.

وابن خلدون يفهم "الطبع والصنعة" فهماً خاصاً لا يتفق مع ما يسميه القدماء "الخليقة والفطرة"، كما أنّه لا يتفق تماماً مع فهم المحدثين من إطلاق معنى "الاكتساب والعرف". ففهمه لهذه المسألة يدور في إطار فهمه للملكة اللسانية التي تحصل من تكرار الأفعال التي تحدث بالصفة، ثم الحال، ثم الملكة.

وتفريقه بين "الطبع والصنعة" يعود لتلك الظروف التي تتحقق بها هذه الملكة والمناخ الذي تحدث فيه، فإذا كانت تلك الظروف موجودة تلقائياً، فإن تلقين اللغة

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1104.

[2] - أنيس، إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5(1975) 19. عيد، الملكة اللسانية، عالم الكتب، القاهرة، 101.

يجيء بصورة عفوية، فيتمكّن منها الناطق دون قـصد لتعلّمهـا، فيـستعملها كمـا يستعملها كلّ الناس من حوله.

والمحدثون من اللغويين العرب فهموا "الاكتساب" على أنّه مـرادف "للتعلـيم" ومقابل "للخليقة والفطرة"، وراحوا يجادلون القدامى على أساس هذا الفهم، أما ابـن خلدون فقد فهم الاكتساب على أنّه مرادف لحدوث الملكة اللسانية، وبناء على ذلـك فرق في حدوثها بين "الطبع والتعلّم" على أساس من الاختلاط أو عدمه، "فالاكتساب يحدث في الطفولة، أما تعلّم اللغة فيحدث في مرحلة متأخرة حين يكون اللغوي قـد تكون، وتكون العمليات العقلية قد نضجت أو قاربت النضج"(1).

ويبدو من خلال ما سبق كذلك أن ابن خلدون قد عالج مسألة اكتساب اللغة عند الإنسان بشكل عام على أسس من أسس الدراسات الألسنية الحديثـة، وأدرك بعـداً آخر من أبعادها. وذلك لأن دراسة اكتساب اللغة تحتلّ أهميـة بالغـة فـي إطـار الدراسات الألسنية الحديثة، وتندرج هذه المسألة في مجال ما عرف بعلـم الـنفس اللغوي أو السيكو السنية "ويهتم مجال السيكو ألسنية، أو علم النفس اللغوي بدراسـة قضايا اكتساب وإنتاج الكلام وتفهمه، وتكون السيكو ألسنية مجـال بحـث واسـع ومشترك بين الألسنيين وبين علماء النفس فتبحـث فـي مـسائل اكتـساب اللغـة والأمراض اللغوية وعلاقة اللغة بالفكر والذاكرة"(2).

ومن هذه المسائل التي تهتم بها الدراسات الألسنية التي عالجها ابـن خلـدون مسألة أن اللغة غريزية في الإنسان، بمعنى انّه طُبع عليها، أم لا. يقول سابير:"اللغة وسيلة إنسانية خالصة وغير غريزية إطلاقا لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية"(3).

وهو الرأي ذاته الذي أكده ابن خلدون بقوله:" إنّما هي ملكة لسانية فـي نظـم الكلام تمكّنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنّها جبلة وطبع"(4).

[1]- الراجحي، عبده، فصول في علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، (1997)، 162.

[2]- زكريا، ميشال، مباحث في النظرية الألسنية، 66.

[3]- السعران، اللغة والمجتمع، 11.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1149.

4.5.1 طرق اكتساب الملكة اللسانية:

يميز ابن خلدون بين ثلاث طرق من طرائق اكتساب الملكة اللسانية، وهـي: أولاً الاكتساب من خلال السماع، ثانياً الاكتساب من خلال الممارسـة والتكـرار، وثالثاً: الاكتساب من خلال الحفظ.

أولا: السماع:

تبدأ مراحل النّمو عند الطفل بأن يسمع من الكبار حوله كتلاً لغوية أو عبارات كاملة، فيلتقطها عبارة عبارة، وكتلة كتلة، ويربط بينها وبين ما يترتب عليهـا مـن الأحداث حوله، وتبدأ عملية التحليل اللغوي عند الطفل عندما يتكرر سماعه للكلمات المختلفة في جمل متعددة وعبارات شتّى، فيقوم عندئذ بعمليـة اختـزان للكلمـات ليستخدمها عند الحاجة إليها(1).

وقد أدرك ابن خلدون في سياق حديثه عن الملكة اللسانية وطـرق اكتـسابها أهمية السماع في ذلك من خلال البيئة اللغوية التي يترعرع فيها الإنسان، والـسمع عنده هو المحيط الاجتماعي الذي يتم فيه الاتصال بين الأفراد في جماعات، وركّز اهتمامه في ذلك على المجتمع العربي، وذلك بمخالطة الناطقين بالعربية من أفـراده وممارسة هذه اللغة بصورة مستمرة.

ويقرر في هذا أن الطفل يكتسب لغة البيئة التي يسمع كلامها خـلال نمـوه الطبيعي، إذ يقول:"فالمتكلّم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم. يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كمـا يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولا، ثم يسمع التراكيب بعـدها فيلقنها كذلك ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كلّ لحظة ومن كلّ متكلّم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم"(2).

من خلال حديث ابن خلدون السابق نلحظ مدى تأثير البيئة التـي يحيـا فيهـا الطفل في عملية اكتساب اللغة، وهي عملية تمر بمراحل خاضعة لمراحل عمريـة عنده تبدأ باكتساب المفردات أولاً ومن ثم التراكيب والجمـل ثانيـاً، وكـلّ ذلـك

---

[1]- عبد التواب، التطور اللغوي، 99.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

بالاعتماد على السماع، وقد ميز كذلك بين عملية اكتساب اللغة (كملكة لسانية) وبين عملية (تعلّم اللغة) التي تشمل القواعد والقوانين الضابطة لهذه اللغة.

والذي يحصل عليه الطفل في المراحل العمرية الأولى من خلال بيئتـه هـو (اكتساب الملكة) خاضع للتقليد الناتج عن السماع. وهذا السماع خصه ابن خلـدون باهتمام كبير في مقدمته، ولعلّ ذلك عائد إلى أثره الواضح في عملية اكتساب الملكة اللسانية بشكل عام "فالسمع أبو الملكات اللسانية"(1). وأهمية السماع فـي اكتـساب الملكة اللسانية تشكّل بعداً واضحاً في الدراسات الألسنية الحديثة، "وذلك لأن الطفل لا يتسنّى له أن يتحقق من صحة فرضياته بدون سماع جمل اللغة في بيئته"(2).

وعملية اكتساب اللغة اعتماداً على السمع لا تخضع في نظـر ابـن خلـدون لعوامل الوراثة أو ما شابهها، وإنّما هي عملية خاضعة لظروف البيئة اللغوية التـي يحيا فيها الطفل، فالطفل بإمكانه تعلّم أي لغة يسمعها أو يستعملها بالمعايشة اليومية، ويؤكد تشومسكي هذه النظرة الخلدونية بقوله: إن الطريقة التي يتعلّم بهـا الأطفـال لغتهم الوطنية وكلّ القرائن تدلّ على أن الأطفال يولدون وليس لديهم استعداد لـتعلّم لغة دون الأخرى، ولذلك يمكن أن نفترض أن جميع الأطفال لديهم قدرة على تعلّـم اللغات مطلقاً دون لغة بعينها، فإذا ما درج هؤلاء الأطفال فـي ظـروف طبيعيـة أصبحوا من أبناء اللغة التي يسمعونها في المجتمع الذي ولدوا ودرجوا فيه(3).

ولم يقتصر ابن خلدون في حديثه عن اكتساب الملكة اللسانية من خلال سماع لغة البيئة على الطفل فقط، وإنّما هي عملية تشمل الصغار والكبار، والمقصود مـن

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1057. والسماع عند النحاة: أصل من أصول اللغة، وهو ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها، بل يتعلّق بالسمع من أهل اللسان، فالسماع يعني أخذ اللغة عن العرب الخلّص الذين يوثق بكلامهم، وهؤلاء عاشوا قبل منتصف القرن الثاني للهجرة بالنسبة إلى عرب الأمصار، وقبل نهاية. القرن الرابع للهجرة بالنسبة إلى الأعراب من أهل البادية. (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 1/ 971.

[2]- زكريا، مباحث في النظرية الألسنية، 67

[3]- ليونز، جون، نظرية تشومسكي اللغوية، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط1(1985)، 247 .

الكبار عنده أولئك الذين يضطرون للعيش في بيئة لا يتكلّم أهلها لغتهم، والمقـصود بذلك بشكل خاص (العجم) الذين دخلوا الإسلام بعد انتشاره في مناطق واسعة، فوجد الكثير منهم أنفسهم مضطرين للعيش في بيئة جديدة يتكلّم أهلها لغة مغايرة للغـتهم، حيث يقول:"هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلـى جيـل وتعلّمهـا العجـم والأطفال. وهذا ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التـي أُخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم"(1).

وهكذا بين ابن خلدون أن العجم يكتسبون الملكة من خلال تعرض متواصـل للكلام الذي يسمعونه من حولهم، فيسعون بعد ذلك إلى إتقان هذه الملكـة إلـى أن تصير صفة فيهم.

ومن القضايا التي توقّف عندها ابن خلدون في حديثه عن اكتساب اللغة قضية مرور اكتساب اللغة عند الطفل بمراحل، تبدأ بالكلمات المفـردة وتنتهـي بجمـل وتراكيب منتظمة، يقول:"كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها، فيلقنهـا أولا، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك"(2).

وقد شغلت هذه المسألة حيزاً وافراً في الدراسات اللغوية المعاصرة، حيث تتبع فيها بعض الدارسين مراحل نطق اللغة عند الأطفال (مقسمة على مراحل عمريـة معينة). إذ تبدأ الكلمات الأولى في الظهور عند معظم الأطفال مـع نهايـة الـسنة الأولى من أعمارهم، والكلمات الأولى تدلّ في معظمها على أشياء موجـودة فـي محيط (بيئة) الطفل.

وفي مرحلة عمرية تالية ـ ونتيجة الاحتكاك مع الكبار وسماعهم ـ تتم عملية اكتساب بعض الجمل، والتي تتكون في معظمها من كلمتـين. ونتيجـة التواصـل والاحتكاك تأتي مرحلة الاكتساب الأخرى حيث يزداد عدد جمل الطفل التي تتـألّف من ثلاث كلمات فأكثر. وخلال هذه الفترة تتنوع جمل الطفل مـن حيـث بنيتهـا التركيبية فنجد بينها الجمل البسيطة، والجمل المركبة، والجمل المعقّدة(3).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[3] - الفارع، مقدمة في اللغويات المعاصرة، 217 ـ 230.

وفي خلال هاتين المرحلتين يركّز ابن خلدون على أهمية الطريقة الثانية مـن طرائق اكتساب الملكة اللسانية، وهي: (الممارسة والتكرار) للغة البيئة التـي يحيـا فيها الطفل، حيث يقول:"وهذه الملكة إنما تحصل بممارسة (الكلام) وتكـرره علـى السمع والتفطن لخواص تراكيبه"(1).

ثانياً: الممارسة والتكرار:

إن التعليم الصحيح والسليم الناجح للغة يكون بالممارسة، أي الفعل وتكـراره، وقد أكد ابن خلدون في مقدمته أهمية التكرار، واعتياد استعمال كلام العـرب فـي اكتساب الملكة اللسانية، فقال:"إنّما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرار للكلام"(2). وقد أكد ابن خلدون هذه المسألة في غير موضع من مقدمته فقد ذكر في تعريفه للملكات "أنّها لا تحصل إلاّ بتكرار الأفعال"(3).

ثم يوضح أن الملكة "إنّما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على الـسمع والتفطن لخواص تراكيبه"(4). ثم يؤكّد على ضرورة مراعاة المدة الزمنية التي تـتم فيها عملية المران والممارسة، فهي مسألة تقتضي فترات زمنية مطولة يـتم مـن خلالها محاكاة خواص كلام العرب من الفصاحة والرصانة، وهي عملية تتم (بطول المران على ذلك).

ويؤكّد ابن خلدون في حديثه عن ضرورة الممارسة والتكرار للكلام من أجـل اكتساب الملكة، ما نجده عند بعض علماء اللغة القدماء، فقد بين خالد بن صفوان أن تدريب اللسان على الكلام يعتبر طبيعة مثل أي تـدريب، كتـدريب اليـد تخـشنها بالممارسة، والبدن يقوى بالحمل الثقيل، فكذلك معرفة الكلام وإجادته ترجـع إلـى

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1149.

[2] - السابق نفسه، 4/ 1149.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[4] - السابق نفسه 4/ 1149.

القول فيه، فيقول:"فإنّما اللسان عضو إذا مرنته مرن وإن أهملته خار كاليـد التـي تخشنها بالممارسة، والبدن الذي تقويه برفع الحجر وما أشبه"(1).

ويرى الجاحظ أن الممارسة هي الأساس في تعلّم أي شيء مهما كان، ومـن هذه الجوارح اللسان، وإن منع هذه الممارسة يؤدي إلى الصعوبة في الكلام. وبـين كذلك أن الإنسان إذا ملك اللغة وانقطع عن ممارستها فسيؤدي به الأمر إلى حبسة، ويمثّل على ذلك بواقعة حدثت معه في حياته(2).

ويرجع العتابي صعوبة النطق بمخارج الحروف إلى عدم اسـتعمال اللـسان، لأنّه "إذا حبس (اللسان) عن الاستعمال اشتدت عليه مخارج الحروف"(3). أما ابـن المقفّع فيعيد الرقة والعذوبة، بمعنى السهولة وعدم صعوبة الكلام، إلى كثرة استعمال اللسان فـ"إذا كثر تقليب اللسان رقّت جوانبه ولانت عذوبته"(4).

ومن خلال ما سبق نجد أن علماء اللغة القدامى قد ركّزوا على أهمية ممارسة الكلام لاكتساب اللغة أو للحفاظ عليها، في حين نجد أن ابن خلدون يرى أن الرغبة في الكلام لا تؤدي إلى حصول الملكة، بل يجعل حصولها منوطاً بـالحوار "الـذي يتجاوز الشخص الواحد إلى شخصين أو أكثر، والحوار (المقصود) لا يعني القـول أو النطق فقط هكذا، فالحفظ هو نطق وقول وليس بالحوار الـذي يتطلّـب الفهـم والوعي"(5).

ولهذا نجد أن ابن خلدون يحذّر من الاعتماد على الحفظ والصمت، لما له من أثر واضح في تأخّر اكتساب ملكة اللسان، ممثلاً على ذلك بحال طلاب العلـم فـي زمانه في فاس وسائر أقطار المغرب، مبيناً أن اعتمادهم على الـصمت والحفـظ، دون اللجوء إلى الحوار كان سبباً رئيساً في تأخرهم عن الحـصول علـى الملكـة

---

[1]- المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ت: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط3(1997)، 2/ 532ـ 533.

[2]- المبرد، الكامل، 2/ 764.

[3]- المرجع السابق نفسه.

[4]- المبرد، الكامل، 2/ 764ـ 765.

[5]- بن رزق، حسين، النظريات العربية حول حصول ملكة اللغة، (ر،ج) 146.

والحذق في العلوم، فيقول:"وبقيت فاس وسائر أقطار المغرب خلواً من حسن التعليم من لدن انقراض تعليم قرطبة والقيروان، ولم يتصل سند التعليم فيهم فعسر علـيهم حصول الملكة والحذق في العلوم. فنجد طالب العلم منهم بعد ذهـاب الكثيـر مـن أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضـون وعنـايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من التّصرف في العلم والتعلـيم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنّه قد حصل نجد ملكته قاصرة في علمه إن فـاوض أو ناظر"(1).

وترجع أهمية الممارسة والمران عند ابن خلدون في أنّها تسهل عملية حصول الملكة اللسانية، إذ يقول:"وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مراميها"(2).

ويتفق بعض اللغويين المحدثين من العرب مع ابن خلدون في رأيه الـسابق، ومن هؤلاء إبراهيم أنيس في حديثه عن السليقة اللغوية حيث يرى أنّها لا تعـدو أن تكون مرحلة من مراحل إتقان اللغة، عندما لا يكاد يشعر المتكلّم بخصائص كلامه، أي أن اكتساب اللغة يبدأ بالتقليد وكثرة المران(3).

ويلتقي ابن خلدون كذلك في آرائه السابقة والسلوكيين الذين يؤكدون ضـرورة التدريب والمحاكاة بوصفهما عاملين أساسيين في عملية تعلّم اللغة، بمعنى أن الطفل حين يسمع تعبيراً جديداً يحاول محاكاته، ثم بالمران يرسخ ذلك التعبير في ذهنـه، وباستخدام القياس والتعميم يتمكّن من الإتيان بتعبيرات جديدة لم يسمعها من قبل(4).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 927.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 927.

[3] - أنيس، مستقبل اللغة العربية المشتركة، معهد الدراسات العربية، (1961)، 13.

[4] - الكتابة وأثرها في تكوين العادات اللغوية السليمة، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، ج2/ سنة 1975ـ 1976، 218.

وليس بعيداً عما ذهب إليه ابن خلدون ما نجده عند أصحاب مدرسة القواعد اللغوية الفطرية التي ترى "أن الطفل يولد ولديه قواعد لغوية عامة، وهذه القواعد توجه الطفل إلى اكتشاف قواعد اللغة التي يتعلّمها"(1).

وخلاصة القول إن ابن خلدون في حديثه عن نظرية اكتساب اللغة التي أسسها على الاستعداد الفطري السليم بالاعتماد على الممارسة والتكرار من خلال المعايشة في بيئة لغوية معينة، قد قارب من آراء أصحاب النظريات اللغوية والألسنية الحديثة غير أنّه لم يقصر هذه النظرية على مرحلة عمرية معينة، فهي عملية تشمل الكبار إذا وجدوا أنفسهم مضطرين لذلك، والصغار كذلك. كما أنّه حصر حديثه في هذه المسألة على حصول ملكة اللسان العربي دون غيره من اللغات، مع إمكانية تطبيق هذه الآراء الخلدونية على اكتساب اللغات بأكملها.

ثالثاً: الحفظ:

لقد أدرك ابن خلدون بفكره الحداثي أن اللغة صفة إنسانية عرضة للتغيير والتبديل، ومن هنا أدرك أهمية حفظ كلام العرب لتحصيل ملكة اللغة العربية، وهو الكلام الجاري على أساليبهم، ويشمل القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في شعرهم ونثرهم، يقول:"ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقف العبارة عن المقاصد منهم"(2).

ويبدو من خلال حديث ابن خلدون السابق أن الحفظ والمحاكاة لا يكفيان لتحصيل ملكة كلام العرب. فما الحلّ في نظره؟. إن الحلّ كما يبدو من خلال حديثه

---

[1]- الكتابة وأثرها في تكوين العادات اللغوية السليمة، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، ج2/ سنة 1975 ـ 1976، 218.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1146.

هو الاستعمال الفردي الذي يأتي بعد حفظ كلام العرب "وهو التعبير عما في نفس المتكلّم بأساليب العرب"(1).

ففي الحالة الأولى (الحفظ والمحاكاة)، فإن المتكلّم يحفظ الأفكار والأسلوب معاً، في حين أنّه في الحالة الثانية (الاستعمال الفردي) يبتكر المعاني، ويكون له أسلوب جديد خاص، يقول:"ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كلامهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتهما رسوخاً وقوة"(2).

ويلح ابن خلدون كذلك على عدم الاقتصار على الحفظ في تكوين الملكة عند مكتسبيها، إذ لا بد من الفهم أولاً يقول:"هذا العلم (علم الأدب) لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنّما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناهجهم، فيجمعون بذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الملكة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجادة، ومسائل في اللغة والنحو، مع ذكر من أيام العرب. والمقصود بذلك كلّه أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنّه لا تحصل الملكة من حفظه إلاّ بعد فهمه، ويحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقّف عليه فهمه"(3).

وقد لقيت فكرة ابن خلدون السابقة قبولاً لدى الكثير من اللغويين المحدثين من العرب أمثال محمد الدش الذي يرى أن تعلّم اللغة العربية قائم على حفظ كلام العرب أولاً، ثم التصرف بعد ذلك، حيث يقول:"وليس أقدر على ذلك من إثراء الحافظة لدى الناشئة بالأساليب البليغة والآثار الفصيحة، وفي مقدمتها القرآن الكريم الذي ينبغي أن يكون مصدراً لسلامة الفكر ومنبعاً لصحة النطق، ويقفوه في ذلك الحديث النبوي الشريف"(4).

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1150.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1146.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1138 ـ 1139.

[4]- الدش، محمد، اللغة العربية أطول لغات الأرض عمراً، مجلة العربي، عدد 45، ص71.

وتجدر الإشارة إلى أن آراء ابن خلدون السابقة كانت إجابة منطقيـة لتـساؤل طالما دار حوله النقاش في الدراسات الحديثة، وهو هل يكتسب الطفل لغتـه عـن طريق تقليده والديه أو المجتمع المحيط في كلّ شيء، وهل تتم عملية عملية الكفاية اللغوية من خلال التقليد والمحاكاة فقط؟. وترجح معظم الدراسات اللغوية الحديثة - في الإجابة عن التساؤل السابق الرأي القائل (الذي وجدناه عند ابن خلدون) بأن كلّ طفل مزود بمقدرة فطرية لإتمام عملية الاكتساب اللغوي، وهو (الاستعمال الفردي)، فقد ذهب تشومسكي إلى أن الطفل يولد مزوداً بمعرفة دقيقـة ومحـددة بالأصـول النحوية الكلية، وباستعداد لاستغلال هذه الأصول في التّعرف على ما يـسمعه مـن كلام يتردد من حوله، ولا شك أن المعرفة الفطرية بالأصول الكليـة التـي تحكـم تركيب اللغة الإنسانية هي التي تفسر عملية اكتساب اللغة عند الطفل، أو تعلّم الكبار لغة غيرهم في بعض الأحيان(1).

وحديث ابن خلدون عن أهمية الحفظ في إدراك الملكة لم يكن حديثاً مسترسلاً قائماً على الافتراضات، وإنّما مثّله من الواقع، فكثرة المحفوظ كانـت سـبباً فـي تحصيل أهل الأندلس لملكة العربية دون غيرهم إذ يقول:"وأهل الأندلس أقرب منهم (أهل أفريقيا والمغرب) إلى تحصيل هذه الملكة بكثـرة معانـاتهم وامـتلائهم مـن المحفوظات اللغوية نظماً ونثراً"(2).

ومع إدراك ابن خلدون لأهمية الحفظ في تحصيل الملكة غيـر أنّـه يربطهـا بالفهم والإدراك المسبق لهذا الحفظ، ومحذّراً في الوقت نفسه من الاقتـصار علـى الحفظ من القرآن الكريم، لعدم المقدرة البشرية على احتذاء أسلوبه، فيقول:"فأما أهل أفريقيا والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللـسان جملـة، وذلك أن القرآن لا تنشأ عنه في الغالب ملكة، لما أن البشر مصروفون لذلك عـن الاستعمال على أساليبه، والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة للسان العربي"(3).

---

[1]- ليونز، نظرية تشومسكي اللغوية، 248.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1117 ـ 1118.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1117.

الفصل الثاني

علم النحو

1.2 بدايات نشأة علم النحو:

لقد أثارت قضية بداية نشأة النحو جدلاً وافراً بين الدارسين، القدماء منهم والمحدثين على حد سواء. فهناك من يرى أن هذه النشأة تعود إلى ما قبل الإسلام، فقد ذهب ابن فارس إلى أن النحو العربي قديم، وأن العرب قبل الإسلام كانوا على معرفة بمصطلحاته، وأنّهم كانوا يتأملون مواقع الكلام. وما ينطق من كلام كان عن خبرة ودراية بقوانين العربية، يقول:"إن هذين العلمين (النحو والعروض) قد كانا قديماً، وأتت عليهما الأيام، وقلا في أيدي الناس، ثم جددهما هذان الإمامان، أي:أبو الأسود ظالم بن عمرو الدؤلي المتوفى سنة (69هـ)، والخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 170هـ"(1).

وقد أخذ بهذا الرأي بعض المحدثين أمثال محمد الشاطر، حيث يرى أن النحو العربي كان موجوداً قبل أبي الأسود الدؤلي، واستدلّ على ذلك بما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أن الرسول - صلى الله عليه وسلّم - قال:"رحم الله امرأ أصلح من لسانه". ورد هذا الرأي بأن هذا الحديث من الأحاديث الضعيفة الواهية(2).

وذهب ابن خلدون إلى أن علم النحو لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسلام، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا في حاجة إليه لسلامة فطرتهم، وجودة قرائحهم، فلم يكن قبل الإسلام ما يحملهم على النظر فيه، لأنّهم ينطقون عن سليقة جبلوا عليها، بخلافهم بعد الإسلام حين اختلطوا بغيرهم من الأمم الأخرى (العجم)، فيقول:"فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي

---

[1] - ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، 13.

[2] - الخثران، عبد الله، مراحل تطور الدرس النحوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، (1997)، 14.

للمتعربين من العجم. وخشي أهل الحلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها، فقيدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو"(1).

يفهم من كلام ابن خلدون السابق أن اللغة العربية قد نشأت قبل الإسلام في أحضان الجزيرة العربية خالصة لأبنائها بقية مما يخدشها. إذاً هذه العزلة التي عاشها العرب قبل الإسلام جعلت اللغة تحتفظ بخصائصها وصفاتها وأصالتها، فشملت مفرداتها ونظمها التركيبية، فسلمت العربية من داء اللحن كما حدث بعد ظهور الإسلام حين اختلاط العرب بغيرهم من الأمم.

فمسألة نشأة علم النحو كما يرى ابن خلدون مسألة اقتضتها ظروف الحياة الاجتماعية الجديدة للعرب بعد مجيء الإسلام "لأن علم النحو ككل العلوم، قانون تتطلّبه الحوادث وتقتضيه الحاجات، لأنّه لم يكن قبل الإسلام ما يحمل العرب على التفكير والنظر فيه"(2).

إذاً العامل الاجتماعي المتمثّل بمقاومة مشكلة نشوء اللحن على ألسنة بعض أبناء المجتمع الإسلامي الجديد كان باعثاً على وضع هذا العلم الجديد المستحدث، يقول المبرد:"وكان الصدر الأول من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - يعربون طبعاً حتّى خالطهم العجم ففسدت ألسنتهم وتغيرت لغاتهم"(3). ويؤكّد ذلك أيضاً الزبيدي (ت379هـ) بقوله:"ولم تزل العرب تنطق على سجيتها في صدر إسلامها وماضي جاهليتها حتّى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان، فدخل الناس فيه أفواجاً وأقبلوا إليه أرسالاً واجتمعت فيه الألسنة المتفرقة، واللغات المختلفة، فنشأ الفساد في اللغة العربية"(4).

ومن المحدثين الآخذين بهذا الرأي محمد الحلواني حيث يرى أنّه ليس في العصور الجاهلية ما يدعو إلى تعدد المستويات اللغوية الناتجة عن تطور الحياة

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[2]- الخثران، مراحل تطور الدرس النحوي، 15.

[3]- المبرد، الكامل في اللغة والأدب، 4.

[4]- الزبيدي، الطبقات، 11.

الاجتماعية التي تؤدي إلى تعدد المستويات في الناس(1). وقـد أيـد هـذا الـرأي بروكلمان حيث يرى أن أصل علم اللغة عند جميع الأمم هو قيام تضاد بين لغتـين من لغة واحدة، مثل لهجة العامة ولهجة الأوائل في الكتب المقدسة(2).

ومن هنا نلحظ مدى اختلاف الآراء وتعدد الأخبار، وكثرة الجدل حول قضية بدايات نشأة علم النّحو ودواعي وضعه، ولم نجد أحداً بعد قد قال كلمة الفصل فـي هذه المسألة، ولعلّ الحلقة المفقودة بين البدايات الأولى لظهور النحو ومرحلة نضجه واستوائه على الصورة التي تمثّلت في كتاب سـيبويه، هـي الـسبب فـي هـذا الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو النحو ورواة الأخبار، وهو أمر ما زال يعاني منه رواة الأخبار المعاصرون.

ومع ذلك يمكن القول إن علم النّحو لم يكن معروفاً عند العرب قبل الإسـلام، ولم يكن كذلك من الدراسات الإسلامية المبكرة، لأن اهتمام المسلمين انـصب فـي بداية الأمر على العلوم الشرعية والإسلامية، كالفقه، والتفسير والقراءات، فقد ذكـر السيوطي(3) أنّه منذ منتصف القرن الثاني الهجري بدأ علماء المـسلمين يـسجلون الحديث النبوي، ويؤلفون في الفقه الإسلامي، والتفسير القرآني، وبعد أن تم تـدوين هذه العلوم اتّجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم غير الشرعية، ومن بينهـا اللغة والنّحو.

ويؤيد ذلك أيضاً أحمد مختار عمر حيث ذهب إلى أن العرب لم يؤثر عنهم أي نوع من الدراسات اللغوية قبل الإسلام، وحتّى ما وجد في القرن الأول من تأملات

[1] - الحلواني، محمد خير، المفصل في تاريخ النحو العربي قبل سيبويه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1399 ـ 1979)، 18.

[2] - بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(1993)، 2/ 123ـ 124.

[3] - السيوطي، تاريخ الخلفاء، ت: محمد محيي الدين إبراهيم، مطبعة السعادة، مصر، ط1(1952)، 173.

نحوية أو محاولات لدراسة بعض المشاكل اللغوية كان الحافز إليه إسلامياً، ولم يقصد لذاته[1].

إذاً الاتصال بين اللغات وتفاعلها كان له أكبر الأكثر في شيوع اللحن، ومن ثم نشوء علم يضبط هذا الفساد في الملكة اللغوية مخافة وصوله إلى الكتاب والسنة، يقول ابن خلدون:"وخشي أهل الحلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه منها بالأشباه"[2].

فالسبب الرئيس كما يرى ابن خلدون لنشأة علم النحو هو شيوع اللحن في مرحلة تالية من مراحل الدولة الإسلامية، ومع ذلك فهو لا يفصل هذا السبب عن السبب الآخر - والأولى عنده - في نشأة هذا العلم وغيره من علوم العربية (اللغة والنحو والبيان والأدب)، وهو معرفة علوم الشريعة "فلا بد من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة"[3]. فمجيء الإسلام هو الدافع الأساسي وراء نشأة هذه العلوم، ومنها النحو، من اتّجاهين: الأول يتمثّل في نشره ودخول (الأعاجم) في إطار المجتمع الجديد، وما ترتّب على ذلك من شيوع اللحن على ألسنتهم، ومن ثم تأثّر العرب بذلك وما له من أثر قد يصل إلى القرآن الكريم وسنّة الرسول صلى الله عليه - وسلّم. والاتجاه الآخر يتمثّل في ضرورة وضع العربية في قواعد وقوانين مضبوطة ومحددة يسهل تعلّمها للداخلين في الدين الجديد، والذي نزل بلسان العرب، من أجل إدراك معانية وأحكامه وتطبيقها.

ومع ذلك نجد بعض الباحثين الذين ينفون فكرة أن تكون ظاهرة اللحن من الأسباب الداعية إلى وضع علم النّحو، ومن هؤلاء الأستاذ حسن عون في كتابه

---

[1] - عمر، أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب، دار المعارف بمصر، (1971)، 61.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

اللغة والنحو(1)، حيث ذهب إلى أنّه لو كان اللحن مدعاة لوضع علم النّحو لوجدنا على الأقل محاولات فيه أيام الرسول - صلى الله عليه وسلّم - أو أيام الخلفاء الراشدين، مع وجود إشارات تدلّ على أن اللحن موجود في البيئة العربية من ذلك التاريخ.

ومع ذلك يمكن القول إنّه على الرغم من وجود اللحن في العهد الأول من الدولة الإسلامية إلاّ أنّه كان مجرد أخطاء بسيطة فردية استطاع العرب استدراكها والتنبيه إليها أثناء الحديث، ولم تصل إلى الحد الذي يمكن أن يشكّل خطراً على اللغة وقواعدها، أو على فهم نصوص الشريعة، مثلما ظهر ذلك بعد انتشار الإسلام، واختلاط الكثير من العجم بالمسلمين.

وقد ذهب بعض المستشرقين هذا المذهب أيضاً حيث نفوا أن يكون شيوع اللحن سبباً في وضع قواعد النّحو، ومن هؤلاء (فون كريمر)، حيث يقول:"وهناك رواية يتناقلها الناس في أغلب الأحيان وبمقتضاها كان تسرب الفساد إلى اللغة العربية في البصرة هو السبب في ضرورة وضع قواعد للنحو لإنقاذ اللغة العربية من الاضمحلال والفساد في المستقبل، ولا حاجة هنا إلى القول إن هذه الرواية لا يعول عليها إطلاقاً"(2).

ويبدو أن ميل المستشرقين لهذا الرأي الرافض لفكرة نشأة النحو بسبب اللحن مدعاه نفي فكرة أن العرب هم من وضعوا النحو العربي، وإنّما هو من وضع الأعاجم لتعلّم اللغة العربية وقراءتها حين أحسوا بالحاجة لذلك.

وخلاصة القول في مسألة نشأة علم النحو إن ابن خلدون قد حصر بواعث نشأة هذا العلم في عاملين:

---

[1] - عون، حسن، اللغة والنحو، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، مطبعة الكيلاني، القاهرة، (1969)، 155 - 156.

[2] - كريمر، فون، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، ترجمة مصطفى طه، 89. وينظر كذلك رأي فوك، العربية، 245.

الأول منهما وهو العامل الاجتماعي، الذي نشأ عن امتزاج العرب بغيرهم من الشعوب (الأعاجم) بعد انتشار الإسلام وشيوع اللحن، وحاجة هذه الـشعوب إلـى التفاعل في ظلّ الدولة الجديدة.

والثاني منهما العامل الديني، وهو مرتبط كلّ الارتباط بالعامل الأول، حيـث سعى العرب إلى ضبط قواعد اللغة مخافة وصول اللحن إلى القرآن والسنّة، ورغبة في أداء نصوص الذكر الحكيم أداء فصيحاً سليماً. وكذلك حاجة هؤلاء الداخلين إلى الإسلام من الأمم الأخرى طريقة يستطيعون من خلالها فهم الأحكام الشرعية للدين الجديد.

وهناك من أضاف عاملاً آخر ساعد على نشوء علم النحـو، وهـو العامـل الحضاري، والمقصود به تلك النقلة الفكرية التي أحدثها الدين الإسلامي فـي حيـاة العرب، حيث نقلهم من الطور البدائي المتّسم بالجمود الفكري إلى الطور الحضاري الحافز على الانطلاق الفكري، تحت تأثير ثقافة القرآن والسنة، مما أوصـلهم إلـى تفكير أدى إلى نشأة ما عرف فيما بعد بالعلوم العربية والإسلامية(1).

2.2 منشئ علم النحو:

ذهب ابن خلدون إلى أن شيوع اللحن بعد انتشار الإسلام، وامتـزاج العـرب بغيرهم من الأمم حدا بالمسؤولين في المجتمع العربي آنذاك أن يفكروا في وضـع حلول للمشكلة القائمة تعالج ذلك الانحراف اللساني، وتقي من الوقوع فـي أمثالـه، وكان المسؤول الأول في المجتمع حينذاك الإمام علياً بن أبي طالب – رضـي الله عنه – لأنّه كان الخليفة ورئيس الدولة، فمن الطبيعي أن يكون هو أول من يفكر في مقاومة هذه المشكلة .

ونظراً لانشغاله في أمور الدولة والحروب الداخلية، اختار لهذه المهمـة أبـا الأسود الدؤلي، فهو من أعلم الناس بكلام العرب، وأفصحهم، يقول ابن خلدون فـي هذا الصدد:"وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحـو.

---

[1] - ضيف، شوقي، المدارس النحوية، دار المعارف، مصر، 11 – 12.

وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة. ويقال بإشارة علي رضي الله عنه، لأنّه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها، ففـزع إلـى ضـبطها بـالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد"(1).

وذهب كذلك إلى أن النحو كان في هذه المرحلة - الأولى - طويلاً متـشعباً فاختصره المتأخرون تسهيلاً له، فيقول:"وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختـصار فاختصروا كثيراً من ذلك الطول مع استيعابهم لجميع ما نُقل، كما فعله ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله"(2).

وأشار ابن إلى خلدون أن طبيعة النحو في المرحلة الأولى لم يكن علماً قائماً لأغراض العلم بذاته، وإنّما انحصر دوره في عملية التعليم مخافة ضـياع أصـول العربية، يقول:" ثم وضع أبو علي الفارسي وأبو القاسم الزجـاج كتبـاً مختـصرة للمتعلمين يحذون فيها حذو الإمام (سيبويه) في كتابه"(3).

إذاً يعتبر ابن خلدون أن أبا الأسود الدؤلي هو أول من صنّف في النحو، بأمر من علي بن أبي طالب، ثم تلاه الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي هـذّب الـصناعة النحوية، وتمم أبوابها، وأخيراً جاء سيبويه فأكمل تفاريعها، واسـتكثر مـن أدلتهـا وشواهدها، وكلّ ذلك لم يكن من أجل العلم في حد ذاته وإنّما مـن أجـل التعلـيم وإدراك قواعد العربية لمتعلميها.

هذا ولم تكن مسألة أول من أسس قواعد علم النحو بأفضل حال مـن مـسألة بدايات نشأة هذا العلم، فقد تعددت الروايات عند القدماء في واضع هذا العلم، يقـول السيرافي في هذه الخلافات:" اختلف الناس في أول من رسم النحو، فقال قائلون: أبو

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129 - 1130.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130 - 1131.

الأسود الدؤلي، وقال آخرون: نصر بن عاصم، وقال آخرون: عبد الـرحمن بـن هرمز"(1).

ولعلّ أقدم من ذكر هذه الروايات ابن سلام الجمحي ت(232هـ) في طبقاته، حيث يقول:"وكان لأهل البصرة في العربية قدمة، وبالنحو ولغات العرب والغريـب عناية، وكان أول من أسس العربية، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي حين اضطرب كلام العرب .... فوضع بـاب الفاعـل، والمفعـول، والمـضاف، وحروف الجر، والرفع، والنصب، والجزم"(2).

يتضح من النّص السابق لابن سلام أن أبا الأسود الدؤلي هو أول من أرسـى قواعد هذا العلم، ووضع قياسها، ويبدو كذلك أن القياس الذي ذكره ابن سلام وقصده هنا لم يكن القياس العلمي بالمفهوم الذي عرف فيما بعد في مرحلة نضج الدراسات النحوية، وإنّما هو القياس الاستقرائي القائم على النظر في المنطوق من أفواه أبنـاء اللغة، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله:"ففزع (أبو الأسود) إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة"(3).

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن ما نسبه ابن سلام من مصطلحات وأبـواب فـي النّحو (باب الفاعل، والمفعول، والمضاف، وحروف الجر) وغيرها، هـي أبـواب ومصطلحات لم تكن قد نضجت على هذه الصورة، وحتّى في كتاب سيبويه، والذي ظهر في مرحلة تالية لأبي الأسود، فلا يمثّل هذا النضج في حياة هذه المصطلحات التي كانت تقوم في معظمها على الوصف، وتتسم بالإطالة، وذهب اللاحقون إلـى اختصارها فيما بعد تحت أبواب ومسميات جديدة. فمثلاً نجده يصف مصطلح (اسم الآلة) بقوله:" هذا باب ما عالجت به"، وشرحه بقوله:" وكلّ شيء يعالج فهو مكسور

---

[1]- السيرافي، أبو سعيد، أخبار النحويين البصريين،ت: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1(1985)، 33.

[2]- الجمحي، ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، 1/ 12.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

الأول". ومثّل عليه بـ(مِحلَب، ومِنْجل)، ولم يكتفِ بذلك بل زاد "وقد يجيء على مِفعال، نحو: مِقراض، ومِفتاح، ومِصباح"(1).

ومما نلاحظه عند سيبويه أثناء وصفه للمصطلحات أنّه لا يخرجها عن معناها اللّغوي، في كثير من الأحيان، فهو يعبر عن مصطلح (المركّب المزجي) بعبارة لغوية يفهم منها معنى التّركيب وإن لم يصرح به، يقول:" هذا باب الإضافة إلى الاسمين اللذين ضم أحدهما إلى الآخر، فجعِلا اسماً واحداً "، ومثّل عليه بـ(خمسة عشرة، ومعد يكرب)(2).

فإذا كان هذا حال المصطلح النحوي واللغوي في عهد سيبويه، وهي مرحلة متأخرة عن أبي الأسود الدؤلي، فما حال المصطلح في عهد أبي الأسود؟ من الطبيعي أن تكون مصطلحاته أقلّ نضجاً عما نجده عند سيبويه -- وإن كانت المصطلحات كذلك في عهد سيبويه قد عانت من الاضطراب مما أدى إلى لجوئه للوصف والتفسير، فإذاً ما نُسب لأبي الأسود من مصطلحات بهذا الشكل أمر يثير الشك حول صحة مثل هذه الروايات.

ومن هنا - فإن صحت نسبة وضع النحو لأبي الأسود - فإن ما جاء به ربما لا يتعدى الملحوظات الناتجة عن رصده لبعض الظواهر في التراكيب العربية إدراكاً منه لتصريف الكلمات ووظائفها في التركيب وما ينتج عن ذلك من اختلاف الحركات، وذلك من خلال ما توصل إليه من نقط المصحف(3). فأبو الأسود لم يعرف فاعلاً ولا مفعولاً، بل ربما لم يعرف نصباً ولا رفعا(4).

وهناك بعض الروايات تُشرك مع أبي الأسود تلاميذه، فقد جاء في طبقات الزبيدي "أن أول من أصل ذلك وأعمل فكره فيه أبو الأسود ظالم بن عمرو، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، فوضعوا النحو أبواباً، وأصلوا له أصولاً.

1- سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ط2(1977)، 4/ 94.

2- المرجع السابق، 3/ 374.

3- الحلواني، المفصل في تاريخ النحو، 101.

4- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط8(1980)، 2/ 287.

فذكروا عوامل الرفع والنصب والجزم، ووضعوا باب الفعل والمفعـول والتعجـب والمضاف"(1).

وقد أيد بعض المحدثين فكرة نسبة نشأة النّحو لأبي الأسود الـدؤلي، ومـنهم: الأستاذ كمال إبراهيم، والأستاذ مصطفى السقا، والأستاذ علـي النجـدي ناصـف، والأستاذ عبد العال سالم مكرم، والأستاذ عبد الرحمن السيد.

في حين أن بعض الدارسين المحدثين لم يتقبلوا فكرة نسبة أولية النحو لأبـي الأسود، نظراً لاختلاف الروايات التي ذكـرت سـابقاً وتعـددها، يقـول إبـراهيم مصطفى:"ولكننا لا نستطيع أن نتقبل ذلك (وضع أبي الأسود للنحـو) بيـسر، ولا نستسيغ أن هذا الزمن المبكّر قد تمكّن فيه العرب من الاشتغال بـالعلوم، ووضـع القواعد على هذا الوجه الذي نراه في كتب العربية"(2).

وقد أيد إبراهيم مصطفى رأيه السابق من حيث نفي نسبة وضع علـم النحـو لأبي الأسود الدؤلي، بتتبع أقدم الكتب النحوية التي وصلت إلينا - ولا يرقى إليهـا الشك - وهو كتاب سيبويه، لمعرفة أقدم عالم نسب إليه رأي نحوي، وذكر في هذا الكتاب، وقد تبين أن أقدم عالم أشار إليه سيبويه هو عبد الله بن أبي إسحاق.

وقد فنّد هذه الأقوال عبد الرحمن السيد، حيث يرى أن إبراهيم مـصطفى قـد جعل الكتابة والتقعيد دليلاً لإثبات نفي نسبة النّحو لأبي الأسود، وهـو مـنهج فيـه الكثير من القصور، ونحن نعلم أن الكتابة جاءت متأخّرة عند العرب، وأنّها لم تشع شيوعاً يمكّن العلماء من أن يسجلوا كلّ ما بحثوا فيه منذ نشأة الدولـة الإسـلامية، وإنّما اعتمدوا على الرواة والحفّاظ، كما أن عدم ذكر أبي الأسود في الكتب المدونة وعلى رأسها كتاب سيبويه عائد إلى بعد الفترة الزمنية بينه وبين سيبويه(3).

---

[1] - الزبيدي، الطبقات، 11 ـ 12.

[2] - مصطفى، إبراهيم، أول من وضع النحو، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد، م10/ ج2/ 1948م.

[3] - السيد، مدرسة البصرة، 41 ـ 60.

وناقش إبراهيم مصطفى في آرائه السابقة بعض الباحثين كذلك، ومنهم عبد الوهاب حمودة، ومحمد خير الحلواني، وقد خلصا إلى ما يلي(1):

1 ـ محاولة عبد الله بن أبي إسحاق لا تخرج عن محاولات من قام بمثلها ممن سبقوه، كيحيى بن يعمر، وعبد الرحمن بن هرمز، ونصر بن عاصم، غير أن هؤلاء ميدانهم القراءات لا كتب النّحو، لأنّهم في أول أمرهم من القراء حتّى ابن أبي إسحاق.

2 ـ أن ابن أبي إسحاق أخذ عن ميمون الأقرن، ويحيى بن يعمر، وعنبسة بن معدان، ونصر بن عاصم، وهؤلاء تلاميذ أبي الأسود، والتلميذ ممثّل لأستاذه.

3 ـ أن الاعتماد على كتاب سيبويه وحده في التدليل على ما ذهب إليه يجعل المنهج بعيداً عن العلمية وعن تحقيق الغرض منه، لأن المنهج العلمي الصحيح يقتضي النظر في البحوث النحوية السابقة على سيبويه، وهذا غير متحقق تماماً لفقد بعض التراث النّحوي.

ولم تلقَ مسألة نسبة أولية النحو لأبي الأسود قبولاً كذلك عند بعض المستشرقين، حيث يقول بروكلمان:"وما يروى عن تلاميذ أبي الأسود المزعومين فهو أمر غير أكيد أيضاً، مثل علاقة أبي الأسود نفسه بهذه الدراسة"(2). فلم يكتفِ بروكلمان بنفي جهود أبي الأسود، بل أنكر كذلك جهود تلاميذه، ويرى أن البداية لتاريخ النحو العربي من طبقة أساتذة الخليل وسيبويه.

أما يوهان فوك فإنّه ينسب هذا العلم إلى المسلمين الجدد، ويقصد بهم غير العرب، يقول:"وعلى الرغم من أن هذه الروايات المتفرقة المتضاربة غير تاريخية بالمعنى الصحيح فإنّها تحتوي على إدراك عميق، لأن اتّخاذ المسلمين الجدد لغة العرب لساناً لهم كان هو الدافع الأول للملاحظات النّحوية"(3). في حين أن فون

1- ينظر الحلواني، المفصل في تاريخ النّحو، 56 ـ 57. وينظر كذلك الخثران، مراحل تطور الدرس النّحوي، 45.

2- بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، 2/ 123.

3- فوك، يوهان، العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ت: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بمصر، (1980)، 21.

كريمر ينفي جهود العرب كافّة في هذه المسألة، ويـرى أن النّحـو مـن وضـع الآراميين والفرس(1).

وخلاصة القول في هذه المسألة إن الدارسـين ـ قـدماء ومحـدثين ـ قـد اضطربوا كثيراً في عرض الآراء في هذه المسألة بين مؤيد لنسبة وضع النّحو لأبي الأسود، وبين معارض، وحقيقة الأمر على ما يبدو أنّه قد نُسب لأبي الأسود وضع العربية، والمقصود هنا نقط حركات أواخر الكلمات في القرآن الكريم، معتمداً فـي ذلك على السليقة اللغوية، حيث قال لكاتبه: إذا رأيتني قد فتحت شفتي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، وإن ضممت شفتي فانقط نقطة بـين يـدي الحـرف، وإن كسرت شفتي فاجعل النقطة من تحت الحرف، فإن اتبعتُ شيئاً من ذلك غُنّة فاجعل مكان النقطة نقطتين(2).

وهذا الأمر إشارة واضحة إلى دور أبي الأسود، ومن ثم دور تلاميذه من بعده في نقط الإعراب، ونقط الإعجام، "مما جعل بعض القدماء (والمحدثين) يظن أنهـم وضعوا قواعد الإعراب، أو طرفاً منها، وهم إنّما رسموا في دقّة نقط الإعراب، كما رسموا نقط الحروف المعجمة، مثل: الباء والتاء والثاء والنون"(3).

وتنفي بعض الروايات كذلك دور الإمام علي بن أبي طالب في توجيـه أبـي الأسود في وضع علم النّحو، وإنّما تنسبه إلى زياد بن أبيه، فقد روي أن زياداً بعث إلى أبي الأسود، وقال له: اعمل شيئاً تكون فيه إماماً ينتفع الناس به، وتعـرب بـه كتاب الله، فاستعفاه من ذلك، حتّى سمع أبو الأسود قارئاً يقرأ "**إن الله بـريء مـن المشركين ورسوله**"(4). بكسر اللام في (رسوله)، فقال: ما كنتُ أظن أن أمر الناس

1- كريمر، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الخارجية، 90.

2- الداني، المقنع في نقط المصاحف، ت: عزة حسن، دار الفكر، دمشق، ط2(1407)، ص4 وما بعدها.

3- ضيف، المدارس النّحوية، 17.

4- سورة التوبة، الآية 3.

صار إلى هذا، فرجع إلى زياد، فقال: أنا أفعل ما أمر به الأمير، فليبلغني كاتباً لقناً يفعل ما أقوله(1).

وذكرت بعض المصادر روايات تشير إلى أن وضع النّحو كان بأمر من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد جاء في إنباه الرواة أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى الأشعري:"أما بعد فتفقّهوا في الدين، وتعلّموا السنة، وتفهموا العربية، وتعلّموا طعن الذربة، وأحسنوا عبارة الرؤيا، وليعلّم أبو الأسود أهل البصرة الإعراب"(2).

3.2 ظاهرة الإعراب وعلاقتها بعلم النحو:

جاء في لسان العرب(3) عدة معانٍ لكلمة (الإعراب) من حيث المعنى اللغوي، فالإعراب بمعنى الإفصاح أو الإيضاح، ومنه قول الرسول - صلى الله عليه وسلم:"الثيب تُعرب عن نفسها"، أي تُفصح. ويقال: أعرب عما في ضميرك، أي أبن. وجاء في المادة نفسها في اللسان "وقال رؤبة يصف نساء جمعن العفاف عند الغرباء، والإعراب عند الأزواج، وهو ما يستفحش من ألفاظ النكاح والجماع. فقال:

والعرب في عفافةٍ وإعراب.

وأعرب الرجل: تزوج امرأة عرباً أو عربةً، وهي المرأة الضاحكة المتحببة إلى زوجها العاشقة له، المظهرة له ذلك، وبذلك فسر قوله تعالى:(عرباً أتراباً)(4).

وعند ابن جنّي في خصائصه (عربة)، والعروبة (نكرة ومعرفة) ليوم الجمعة، وذلك أن يوم الجمعة أظهر أمراً من بقية أيام الأسبوع، كما فيه من التّأهب لها والتوجه إليها، وقوة الإشعار بها. قال الشاعر:

---

[1] - السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ت: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1(1985)، 34.

[2] - القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة، (1950)، 1/ 51.

[3] - ابن منظور، لسان العرب، مادة (نحا)، 1/ 587.

[4] - سورة الواقعة، الآية 37.

فباتَ عذُوباً للسماءِ كأنّما يوائِم رهطاً للعروبةِ صيما

فالمعنى الذي تجمع عليه الأقوال السابقة فـي (الإعـراب)، هـو الإفـصاح والإبانة.

أما عن الإعراب في الاصطلاح، فقد جاء عند سيبويه في بداية كتابه "هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية"، فتعرف أن حرف الإعراب في أواخر الكلمات له أحوال أربع: نصب وجر ورفع وجزم، وأنّه يتغير إلى كلّ حالة حـسب العوامـل الداخلة على الكلمة، وبزوال العامل تزول الحركة. وحروف الإعـراب للأسـماء المتمكّنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين.

وجاء في شرح شذور الذهب، لابن هشام "الإعراب أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الاسم المتمكّن والفعل المضارع(1)". ويعرف عباس حسن الإعراب بأنّه "تغير العلامة التي في آخر اللفظ، بسبب تغير العوامل الداخلـة عليـه، ومـا يقتضيه كلّ عامل"(2). فالإعراب في مفهومـه الاصـطلاحي - عنـد القـدماء أو المحدثين - إشارة واضحة إلى أنّه أثر من آثار نظرية العامل في النحـو العربـي بشكل عام.

واختلاف النحويون كذلك في الإعراب، أحركة هو أم حرف، فذهب الكوفيـون إلى أن الإعراب يكون حركة وحرفاً "فإذا كان حرفاً قام بنفسه وإذا كان حركة لـم يوجد إلاّ في حرف". وذهب البصريون إلى أن الإعراب حركة داخلة على الكـلام بعد كمال بنائه. قال الزجاجي:"فهو عندنا حركة نحو الضمة في قولك، هذا جعفـر، والفتحة من قولك: رأيتُ جعفراً، والكسرة من قولك: مررتُ بجعفرٍ. هـذا أصـله، ومن المجمع عليه أن الإعراب يدخل على آخر حرف في الاسم المـتمكّن والفعـل

---

[1] - ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الأنصاري في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار عمار، عمان، (1376)، 33.

[2] - حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط7(1981)، 1/ 46.

المضارع، وذلك الحرف هو حرف الإعراب. فلو كان الإعراب حرفاً ما دخل على حرف. هذا مذهب البصريين"(1).

والمشهور عند النحاة أن الأصل في الإعراب أن يكـون بالحركـات، وإنّمـا جعلت الحروف نائبة عن الحركات في الإعراب لأن الحركات هي الأصـل فيـه، والحروف قائمة مقامها فيه إلاّ أن علم الدين السخاوي يذهب مذهباً مخالفاً، إذ يرى أن الأصل في الإعراب الحروف، والحركات تقوم مقامها.

ولعلّ هذا الرأي يقوم على أساس الرأي القائل بأن الحركات أبعاض حـروف المد، قال ابن جنّي :"اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهـي الألـف والياء والواو. فكما أن هذه الحروف ثلاثة، وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحـة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة: الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة: الواو الصغيرة، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة..... ويدلّك على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف، أنّك متى أشبعت واحدة منهن حدثت بعدها الحرف الذي هي بعضه، وذلك نحو فتحة عين (عمر)، فإنّك إن أشبعتها حدثت بعدها ألف، فقلت: (عامر). وكـذلك كسرة عين (عِنب) إن أشبعتها نشأت بعدها ياء ساكنة، وذلك قولك:(عِينب)، وكذلك ضمة عين (عمر) لو أشبعتها لأنشأت بعدها واو ساكنة، وذلك قولك:(عومر) فلـولا أن الحركات أبعاض لهذه الحروف وأوائل لها، لما نشأت عنها، ولا كانـت تابعـة لها"(2).

ويرفض بعض النحاة ـ ومنهم أبو الحسن الأخفش ـ فكرة أن تكـون هـذه الحروف (الواو، والألف، والياء) علامات إعراب، إذ أصل الإعـراب بالحركـات (الكسرة، والضمة، والفتحة)، غير أن هذه الحروف فـي حالـة إلحاقهـا بـبعض

---

[1]- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، (1982)، 1/ 17 وما بعدها.

[2]- ابن جني، الخصائص، 2/ 315.

الأسماء: كالمثنى، وجمع المذكر السالم، والأسماء الستة، فإنّها دلائل علـى الحالـة الإعرابية، ولا يمكن أن تكون علامات إعراب(1).

وقد اختلط مفهوم كلّ من النّحو والإعراب في كثير من كتب النّحـو واللغـة، حتّى إن النحو يسمى إعراباً، والإعراب نحواً، فقد جاء في لسان العرب "نحا الشيء ينحاه إذا حرفه، وقال ابن السكيت: ومنه سمي النحو، لأنّه يحرف الكلام إلى وجوه الإعراب"(2).

ومما يوضح هذا الخلط بين المفهومين (النحو والإعراب) بجلاء قوله أيـضاً، أي ابن منظور :"الإعراب الذي هو النّحو إنّما هو الإبانة عن المعـاني بالألفـاظ". ومنه قول الشاعر:

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا

ففي النّص السابق دلالة واضحة على مدى خلط الكثير مـن الدارسـين بـين مفهوم كلّ كل من النّحو والإعراب، ولم يقتصر هذا الخلط على أصحاب المعـاجم، فقد جاء في الوساطة ما يفيد أنّهم خلطوا بين المفهومين، فقـد بـين الجرجـاني أن خصوم المتنبي أحد رجلين:" إما نحوي لغوي لا بصر له بصناعة الشعر أو معنوي مدقق لا علم له بالإعراب، ولا بصر له في اللغة"(3). فاستخدم كلمـة (الإعـراب) بمعنى النحو.

وجاء في شرح المفصل لابن يعيش أنّهم "يرون (الفقهاء) الكلام فـي معظـم أبواب أصول الفقه ومثلها مبني على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايـات عن سيبويه والأخفش والكـسائي والفـراء وغيـرهم مـن النحـويين البـصريين والكوفيين"(4).

---

[1]- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 21/1ـ 22.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مادة نحا.

[3]- الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط3، 434.

[4]- ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل، عالم الكتب بيروت، القاهرة، ط1، 1/ 8.

ويتأكّد هذا الخلط بين المفهومين (النحو والإعراب) للمرء عند اطّلاعه علـى عناوين بعض المؤلفات السابقة، ومن ذلك كتب (سر صناعة الإعراب) لابن جني، فمن خلال العنوان يتوهم المرء أنّه أمام دراسة وافية لعلم الإعراب، إلاّ أن الأمـر على غير ما يبدو من هذا العنوان، فعلم النّحو بأكمله لم ينل إلاّ نصيباً قليلاً من هذه الدراسة عند ابن جني، في حين أن جلّ مادة الكتاب عبارة عـن دراسـة صـوتية لحروف اللغة العربيةّ.

ومن ذلك أيضاً كتاب (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، لابن هشام، فالعنوان يوحي بدراسة الإعراب، إلاّ أن الكتاب تناول الكثير من مسائل الفقه والأدب، واللغة بشكل عام. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما السبب الـذي أدى إلـى وقـوع الباحثين في هذا الخلط بين المفهومين (النحو والإعراب)؟ الإجابة لهذا السؤال عنـد ابن خلدون تتمثّل في أن الإعراب في الأساس كان سبباً في نشأة علم النحو، فسمي باسمه، وذلك أن اللحن في الإعراب هو الذي حدا بالمسؤولين في الدولة الإسـلامية الأولى إلى ضرورة البحث في وضع حد لحلّ هذه الإشكالية مخافة وصول آثارهـا إلى الكتاب والسنّة، فتوهم الدارسون فيما بعد أن الإعراب هو النّحو والعكس، فـي حين أن الأمر على غير ذلك، يقول ابن خلدون :"وخشي أهل الحلوم منهم أن تفـسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا مـن مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليات والقواعد، يقيـسون عليهـا سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه منها بالأشباه، مثل أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغير الدلالة بتغيـر حركـات هـذه الكلمـات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التّغير عاملاً..... وجعلوهـا صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النّحو"(1).

وبذلك يكون ابن خلدون قد أدرك الفرق بين النحو الإعراب، وأدرك كذلك أن الإعراب عنصر من عناصر النّحو، فالنحو كلّ والإعراب بعض هذا الكل. وعلـى ما يبدو أن ابن جني قد أدرك هذا الفرق في خصائصه، في حـده للنحـو، إذ هـو "انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعـراب وغيـره، كالتثنيـة والجمـع،

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

والتحقير والتكسير والإضافة، والنسب، والتركيب وغير ذلك"(1). ويبـدو إدراكـه للفرق بين النحو والإعراب من خلال جعله الإضافة والإعراب والتركيب عناصـر مكونة من عناصر علم النّحو.

وقد نظر ابن خلدون كذلك إلى الإعراب على أنّه تغير في حركـات أواخـر الكلم، "وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً"، فـالإعراب وعلاماتـه تقتـرن عنـده بالعامل، وبذا يكون ابن خلدون قد سار على نهج القدماء في إعطاء العامل منزلتـه التي يستحقّ، فالعامل يقتضي أثراً هو الإعراب، والإعراب يقتـضي مـؤثراً هـو العامل. فالعامل عنده أعطى تفسيراً مقنعاً لاختلاف علامات الإعراب، إذ لا تـأتي هذه العلامات إلاّ مقترنة بألفاظ معينة تنتظم معها في تركيب خـاص، "فـالمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع"(2).

والعلامة الإعرابية في نظر ابن خلدون جزء رئيس من منظومة بناء النّحـو العربي، وليس هي النّحو في نفسه، بل تعين على تفسير البناء النّحوي وفق ما يطرأ عليه من تغيرات شكلية نُصبت مع قرائن أخـرى فـي بوتقـة تـشكيل المعنـى يقول:"كانت الملكة الحاصلة للعرب في ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانـة عـن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعـين الفاعل من المفعول من المجرور، أعني المضاف إليه"(3). ويقول أيضاً :"ثـم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً"(4).

وهنا نلاحظ أن ابن خلدون قد أدرك بعداً من أبعاد المدرسة اللغوية الحديثة في ربطه بين اللفظ والمعنى، فالإعراب لا يرتبط باللفظ قدر ارتباطه بالمعنى، والأثـر الذي أحدثه العامل في المعنى يتمثّل بالحركة الظاهرة على اللفـظ، وتتـشابه هـذه المفاهيم الخلدونية مع مفاهيم المدرسة التحويلية، فقد أقام أصحابها منهجهم على مبدأ العامل (Regent) أو مـا أسـماه تشومـسكي (Government)، وقـد اسـتخدم

---

[1]- ابن جني، الخصائص، 1/ 34.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129 ـ 1130.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[4]- المرجع السابق نفسه.

تشومسكي مصطلح (المجال) وذلك أن تقع مجموعة من الكلمات في مجال كلمة ما ذات أهمية خاصة فتصبح في مجالها، ويربط عبده الراجحي بين نظرية العامل والنظرية التحويلية بقوله:"وقد عادت الآن (نظرية العامل) في المنهج التحويلي على صورة لا تبتعد كثيراً عن الصورة التي جاءت في النحو العربي، والتحليل النّحوي عند التحويليين يكاد يتّجه إلى تصنيف العناصر النظمية وفقاً لوقوعها تحت تأثير عوامل معينة ينبغي على الدارس أن يعرفها ابتداء. وتكاد المصطلحات التي يستعملها التحويليون لا تختلف عن كلام العرب القدماء"(1).

وقد وجه تشومسكي اعتراضات على مدرسة التحليل، فقد "اقتصروا على ظاهرة اللفظ عند التّحليل، فضلّ عنهم أن يفسروا بذلك جملاً لها تركيب خارجي واحد ولكن معانيها مختلفة، وجملاً لها تراكيب خارجية مختلفة ولكنّها ذات معنى واحد"(2).

وبذلك يتّضح مدى التشابه في وجهة نظر كلّ من ابن خلدون والتحويليين تجاه نظرية العامل في النحو العربي، فأثر العامل في المعنى، يكون ناتجه ظاهراً في اللفظ، غير أن هذه الفكرة لم تلق قبولاً عند الوصفيين، حيث ذهبوا إلى أنّه ليس هناك عامل ولا معمول، بل كلمات تختلف وظائفها في السياق، ويعبر عن اختلافها بالحركات والحروف وترتيب الكلمات وغيرها من القرائن اللفظية والمعنوية، فهي إذاً فروق تراعى ليس لها ما بالقوانين العوامل الفلسفية من التّحكم والإلزام وهي فروق لا لكلمة في جملتها، وليست من تأثير كلمة أخرى فيها، وهي من ناحية ثالثة لا يعبر عنها في التحليل النّحوي، بل يعبر فقط عن المهمة التي تؤديها الكلمة(3).

فالعامل عند الوصفيين يعتمد على علاقات الكلمات في الجمل ووظائفها والدلالة عليها شكلياً، لا على أساس التأثير والتأثّر، إذ إن الأخير في رأيهم منبعه العقل والمنطق، أما الأول فأساسه عرف اللغة.

---

[1] - الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 150.

[2] - الموسى، نظرية النحو العربي، 52.

[3] - عبد الرحمن، ممدوح، لسان عربي ونظام نحوي، 36ـ 37.

وتنبه ابن خلدون كذلك إلى دور الإعراب في العلاقات التركيبية في الكلام، وأولى الإسناد كذلك جلّ عناية في أثناء عرضه لمفهوم علم النّحو، "فالأمور التي يقصد المتكلّم بها إفادة السامع مع كلامه هي إما تصور مفردات تُسند ويسند إليها ويفضي بعضها إلى بعض، وإما تمييز المسندات من المسند إليها والأزمنة، ويدلّ عليها بتغير الحركات وهو الإعراب وأبنية الكلمات، وهذه كلّها صناعة النّحو"(1). وقد وافق ابن خلدون - في حديثه السابق عن الإعراب وأثره في إظهار العلاقات الإسنادية - وجهة نظر الدرس اللغوي الحديث من حيث إن الإعراب هو المسؤول عن كلّ جزئية في الجملة وعن بيان دورها ومكانها منها فما الجملة إلاّ مجموعة من عناصر الإسناد سواء أكانت مبتدأ، أم خبراً، أم فعلاً، أم فاعلاً، أم مضافاً أم مضافاً إليه، لأن نظام الجملة في العربية لا بد أن يكون نواته الأولى من الفعل في الجملة الفعلية والمبتدأ في الجملة الاسمية(2).

يقول إبراهيم مصطفى: إذا كان الإعراب هو المسؤول عن إظهار العلاقات الإسنادية في التركيب اللغوية، فهو كذلك جزء من النّحو، والذي هو قانون تأليف الكلام، وبيان ما يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة، والجملة مع الجملة، حتّى تتسق العبارة ويمكن أن تؤدي معناها(3).

وخلاصة القول هنا إن ابن خلدون قد أدلى بآراء متقدمة في الفصل بين علم النحو والإعراب، مع بيان كيفية الربط بينهما، فالنحو يشكّل نظرية واسعة في قوانين تأليف الكلام، ووضع الكلمات في الجمل، حتّى تتسق العبارات وتؤدي معناها. فيأتي الإعراب وهو جزء من هذه النظرية الواسعة، يختص بالحركات والعامل بها وما تحدثه من أثر لا يقتصر على الملكة المفردة، وإنّما يشمل كلّ ما ينتاب الجملة ضمن علاقات إسنادية متّسقة.

وبذلك يكون ابن خلدون قد جمع بين نظرة القدماء من جهة إلى النّحو على أنّه انتحاء سمت كلام العرب، وبين نظرة المحدثين حيث إن النحو هو قانون تأليف

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1135.

2- عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، 189.

3- ينظر مصطفى، إبراهيم، إحياء النّحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، (1959).

الكلام، بصورة منتظمة تعتمد على الإسناد حتّى تتسق العبـارة. وهـذا الأمـر لا يقتصر على الكلمات المفردة، وإنّما يشمل كذلك ترابط هذه الكلمات ضمن الجمـل التي تتكون منها العبارة.

غير أن ابن خلدون قد حصر ظاهرة الإعراب على اللغة العربية وحدها دون سواها من لغات العالم، فيقول :"وليس يوجد ذلك (الإعراب) إلاّ في لغـة العـرب، وأما غيرها من اللغات فكلّ معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخـصه بالدلالـة"(1). ويبدو أن عدم اطّلاع ابن خلدون على اللغات الأخرى بشكل تام كان الـسبب فـي إطلاقه هذا الحكم، من حيث حصر الإعراب في لغة العرب وحدها.

فظاهرة الإعراب لم تكن مستحدثة في اللغة العربية، إذ إن لها جذوراً عميقة موغلة في بطن التاريخ، وإنّها كانت موجودة في اللغة السامية (اللغة العربية غيـر المتطورة) "بدليل أن الأكاديين وهم الذين قاموا بأول هجرة سامية سنة (2500ق.م) إلى أرض الرافدين كانت لغتهم معربة"(2). ودراسة بعض النقوش تـوحي كـذلك بوضوح إلى وجود هذه الظاهرة في اللغات الـسامية الأخـرى، ومنهـا البابليـة والأشورية، كما بقيت منه بقايا قليلة في بعض التعابير العبرية(3).

وذهب (برجشستراسر) إلى أن ظاهرة الإعراب ظاهرة سامية قديمة لا تقتصر على العربية وحدها، بل تشترك مع غيرها من اللغات فيها، ومنها الأكادية، وفـي بعض الحبشية(4). وقد ذكر (نولدكه) أيضاً أن النبط كانوا يستعملون الـضمة فـي حالة الرفع والفتحة في حالة النّصب والكسرة في حالة الجر. ويرى (ليتمان) كـذلك أن أواخر الكلمات في اللهجة النبطية قد يحدث فيها تغيير بحـسب موضـعها مـن الإعراب، وكذلك في اللغة الأكدية، وتشمل اللغتين البابلية والأشـورية، فقـد كـان

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

[2] - ياقوت، أحمد سليمان ظاهرة الإعراب في النّحو العربي وتطبيقات في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، (1994)، 9.

[3] - وافي، فقه اللغة، 102.

[4] - برجشستراسر، التطور النحوي للغة العربية ، ترجمة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، (1987)، 282 وما بعدها.

وجود الإعراب فيها كاملاً(1). وذكر علي عبد الواحد وافي(2) ما مضمونه أن الأصل في الكلمة الهندية الأوروبية يشير إلى معناها العام، أما ما عدا ذلك فيشار إليه ببعض اللواحق والأصوات في نهاية الكلمة لتعيين وظيفتها في الجملة كونها فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه. ووجود بعض المدونات القديمة مثل قانون حمو رابي (762 ـ 175 ق.م)، يوحي بوضوح إلى وجود هذه الظاهرة قديماً وعدم اقتصارها على العربية وحدها.

فالوثائق والمأثورات تشير إلى خلاف ما ذهب إليه ابن خلدون من اختصاص العربية دون غيرها بالإعراب. غير أن العربية الفصحى هي اللغة الوحيدة التي استطاعت الحفاظ على هذه الظاهرة بشكلها الصحيح، وإن كانت قد بدأت بشكل بسيط ميسر، بدليل بعض الشواهد النحوية التي تحمل في طياتها آثاراً توحي إلى بدائية هذه الظاهرة وبساطتها وعدم نضجها، وخير ما يمثلها تلك الشواهد التي تحمل بعض القواعد التي حكم عليها النحاة ـ في مرحلة متأخرة ـ بالشذوذ مرة، وباللهجة الخاصة مرة أخرى، وكلّ ذلك لكونها لا تتسق مع تلك القواعد التي اختُطّت فيما بعد، ومن ذلك ظاهرة تعدد الفاعلين لفعل واحد، وهي ما سمي بلغة (أكلوني البراغيث)، ومن أمثلة هذه الظاهرة في الشعر العربي، قول الشاعر(3):

يلومونني في اشتراء النّخيل أهلي فكلهم ألوم

ومنه أيضاً إلزام المثنى الألف في جميع حالات الإعراب، ومن ذلك قول الشاعر(4):

إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها.

---

[1]- الخثران، ظاهرة التصريف الإعرابي في العربية، 164.

[2]- وافي، علم اللغة، دار نهضة مصر، 200.

[3]- ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6(1974)، 2/ 100.

[4]- ابن الأنباري، الإنصاف، 1/ 18.

ومثل ذلك أيضاً الإعراب بالحركات الظاهرة على الباء والخاء والميم في بعض الأسماء الخمسة، نحو: هذا أبه وأخُه وحمها، ورأيتُ أبه وأخَه وحمها، ومررتُ بأبِهِ وأخِهِ وحمِها. وعليه قول الشاعر(1):

بأبه اقتدى عدِي في الكرم ومن يشابِه أبه فما ظلَم.

4.2 قواعد الإعراب علماً وتطبيقاً:

إن كانت المعرفة النظرية بالقواعد النحوية مهمة، فإن الأهم منها هو الجانب التطبيقي؛ لأنّه هو الهدف الأساسي من تعليم النحو، ولذا فقد تنبه ابن خلدون إلى الفرق بين معرفة قواعد الإعراب علماً وتطبيقاً، فمعرفة قواعد الإعراب وحدها لا تكفي، وإنّما القدرة على تطبيق هذه القوانين هي الأساس، وبذلك يكون قد فصل بين علم الإعراب كتطبيق عملي في واقع الاستخدام، وبين مجرد المعرفة النظرية لقواعد وقوانين هذا العلم (المسطّرة في الكتب)، وبذلك يعلل سبب إخفاق الكثير من العارفين بالنحو ووقوعهم بالخطأ ساعة التطبيق، فيقول:"العلم بقوانين الإعراب إنّما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل، ولذلك نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أخطأ فيها عن الصواب"(2). وعلى العكس من ذلك من أدرك هذه القواعد تطبيقاً عمليا لا تنظيراً علمياً "يجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة الإعراب"(3).

فالدرس النظري لقواعد الإعراب في نظر ابن خلدون لا يكفي، إذ لا بد من التطبيق، ومن لا يتّبع هذا المنهج يكون حاله حال من يعرف صناعة من الصنائع علماً، ولا يحكمها عملاً "مثل أن يقول بصير بالخياطة غير محكم لملكتها في التعبير عن بعض أنواعها: الخياطة هي أن يدخل الخيط في خَرتِ الإبرة، ثم يغرزها في

[1] - بن عقيل، بهاء الدين، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج1/ 52.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1147.

[3] - السابق نفسه.

لِفْقي الثوب مجتمعين، ويخرجها من الجانب الآخر بمقدار كذا، ثم يردها إلى حيث ابتدأ........ وهو إذا طولب أن يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئاً. وهكذا العالم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها"(1).

فالملكة اللسانية تختلف في نظره عن صناعة الإعراب، إذ يقول:"ومن هنا يعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وإنّما مستغنية عنها بالجملة"(2).

ويقترب ابن خلدون في رأيه القائم على التمييز بين الملكة اللسانية وبين صناعة العربية من رأي تشومسكي في نظريته التوليدية القائمة على التمييز بين الكفاية اللغوية وبين الأداء الكلامي. فالكفاية اللغوية حقيقة عقلية تقود عملية الأداء الكلامي، وهي المعرفة الضمنية بالقواعد التي تنتج الجمل، في حين أن الأداء الكلامي يتم عبر اعتماد قواعد الكفاية اللغوية في عملية الكلام(3). غير أننا نجد أن ابن خلدون قد ركّز اهتمامه فيما سبق حول اللغة العربية بشكل خاص، في حين إن النظرية التوليدية تركّز اهتمامها على أداء الكلام البشري المنطوق بصورة عامة.

وكما تختلف الملكة اللسانية من وجهة نظر ابن خلدون عن صناعة العربية فهي تختلف عنده أيضاً عن صناعة الإعراب، أو قوانين الإعراب في اللغة، يقول:"وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإن العلم بقوانين الإعراب إنّما هو علم بكيفية العمل، وليس هو نفس العمل"(4).

فالملكة اللسانية قائمة عند ابن خلدون على العلم بقواعد الإعراب وقوانينه، وليست هي نفس القوانين الإعرابية التي تضبط اللغة، وعلى ما يبدو أن ابن خلدون قد أدرك أيضاً ما يسمى عند المحدثين (الصوغ القياسي أو محاكاة النظير)(5)، وهي ظاهرة تخص الكلام لا اللغة، فالذي يقوم بها هو المتكلّم للغة لا الباحث فيها، وهي ظاهرة تصاحب الإنسان كذلك طوال حياته، يلجأ إليها وهو طفل، كما يلجأ إليها

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1147 ـ 1148.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 1083.

[3] - زكريا، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، 24.

[4] - ابن خلدون،المقدمة، 4/ 1147.

[5] - عيد، أصول النحو العربي، 107.

وهو كبير، في حالة استعماله صيغاً جديدة لم يعرفها من قبل، وهذه الصيغ تأتي مقيسة على ما اختزنه المتكلّم في ذاكرته من نظم البيئة اللغوية، يقول فندريس:"الإنسان يتبع القياس دائماً في كلامه، وما جداول التصريف والإعراب التي تذكر في كتب النحو إلاّ نماذج يطلب إلى التلميذ محاكاتها"(1).

فما يذكر في كتب التّصريف والإعراب يمكن أن يعد نماذج فقط، أما المحاكاة الحقيقية فتكون للطرق الصرفية والنحوية التي تعودها المتكلّم بالسماع من حوله حين تستقر نظم اللغة في ذهن المتكلّم دون وعي منه.

فهناك إذاً فرق بين ما يعتاده المتكلّم من نظم اللغة وما يفعله علماء النّحو من وضع القواعد والقوانين، فالأول يحدث دون قصد أو تعمد، أما الثاني فنية العمد واضحة مقصودة، "فالأول يتعود الشعور حتّى يصبح عادة من عاداته كالمشي والطعام، والآخر مقاييس محدودة موضوعة للاكتساب والفهم. فالأول انعكاس الاستعمال الاجتماعي على مستعمل اللغة، والثاني آراء الدارسين المقننة لمن يستعمل اللغة"(2).

ويذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن الملكة اللسانية أقرب إلى الفطرة التي يخلق عليها الإنسان، وهذه الفطرة السليمة هي التي تتيح للإنسان الإلمام بقواعد اللغة، دون ضرورة إلى العلم بها، فالأولى أي الملكة اللسانية ليست من الثانية أي الإلمام بقواعد اللغة وقوانينها، وإن كانت العلاقة بين الاثنين وثيقة، يقول:" نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية"(3).

فالملكة اللسانية هي المقدرة على استعمال اللغة استعمالاً صحيحاً دون إتقان القواعد والقوانين التي تضبطها. وخير مثال على أثر السليقة في إتقان الملكة اللسانية دون الإلمام بقواعد اللغة ما يروى في كتب التراث من أن فتاة كانت تحمل

---

[1] - فندريس، اللغة، 205.

[2] - عيد، أصول النحو العربي، 107.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1147.

قربة من ماء، فلم تجد في استطاعتها لحملها؛ فقالت: (يا أبتي أدرك فاهـا، غلبنـي فوها، لا طاقة لي بفيها)(1).

فيتضح من خلال القصة التي ذُكرت سابقاً أن الملكة اللسانية أعطت المـتكلّم مقدرة على نطق الجملة نطقاً سليماً، واستعمال اللغة استعمالاً صحيحاً خاليـاً مـن الخطأ أو اللحن، دون إلمام بالقواعد والقوانين الإعرابية التي تضبط عملية النّطـق السليم.

ويؤكد ذلك أيضاً ما ذهب إليه إبراهيم أنيس في حديثه عن معنـى (الـسليقة اللغوية)، حيث يمر الطفل حين يتعلّم لغة أبويه بمراحل معينة تتطلّب منـه جهـداً كبيراً وزمناً طويلاً، بعده يستطيع الكلام بهذه اللغة في سهولة ويسر دون تكلّـف أو تعسف، فلا يكاد يخطر المعنى بباله حتّى ينطق بما يعبر عن هـذا المعنـى بتلـك الطرائق والأساليب الشائعة في بيئته، ولا يخطئ فيها أو ينحرف عنهـا، بـل تـتم عملية الكلام في صورة آلية دون شعور بخصائصه، ولا يفكّر في خصائص تلـك الأصوات أو تلك العبارات بل يرسل القول على سجيته وبحسب ما تعود صـغره، فإذا تم له هذا تمت له السليقة اللغوية(2).

وخلاصة ما سبق نجد أن ابن خلدون قد وضع تمييزاً واضحاً بين المقدرة على التّكلم، وبين المعرفة المباشرة بقواعد اللغة ضمن مؤلفات النحاة، فعملية التكلّم تـتم من خلال الملكة اللسانية، والملكة اللسانية تفترض الإلمام الضمني بقواعد اللغة، في حين أن معرفة قوانين الإعراب لا تعني بالضرورة امتلاك الملكة اللـسانية، وهـذا المبدأ الذي قامت عليه الكثير من الدراسات الألسنية الحديثة.

5.2 الحركات الإعرابية وأثرها في المعنى:

ذهب القدماء إلى أن الحركات الإعرابية ذات أثر في الدلالة علـى المعـاني، وأول من أشار إلى هذا الرأي الخليل بن أحمد الفراهيدي، فقد ذكـر سـيبويه أنّـه

---

[1]- ابن عبد ربه، العقد الفريد، شرح أحمد أمين وآخرين، دار الأندلس للطباعة والنشر، 3/ 49.

[2]- أنيس، من أسرار اللغة، 34ـ 35.

قال:"إن الفتحة والكسرة والضمة زوائد وهن يلحقن الحروف ليتوصل المتكلّم بـه، والبناء هو الساكن لا زيادة فيه(1).

وقد ذهب عبد الرحمن الزجاجي كذلك إلى أن الحركات دوال علـى المعـاني الإعرابية، ونقل السيوطي في (الأشباه والنظائر) قوله :"إن الأسـماء لمـا كانـت تعتورها المعاني، وتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة ولم يكن في صورها وأبنيتها أدلّة على هذه المعاني جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، وتدلّ عليهـا ليتّسع لهم في اللغة ما يريدون من تقديم أو تأخير عند الحاجة"(2).

وقال ابن فارس :"ومن العلوم الجليلة التي اختصت بها العرب الإعراب، الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من اسـتفهام، ولا نعت من توكيد"(3).

وذهب ابن الخشّاب إلى أن أثر الحركات الإعرابية لا يقتصر علـى المعنـى فقط، وإنّما فقدانها يؤدي إلى اللبس أيضاً، فيقول :"لو لم يدخل الإعراب التي تتعاقب عليها تلك المعاني التبست"(4). ومما يقوي هذا الرأي اشتراط النحاة ضرورة الحفاظ على ترتيب الجملة، ورفض التقديم والتأخير في حالة تعذّر ظهور الحركة. وأيـده بذلك العكبري حين ذهب إلى أن دخول الإعراب إلى الكلام ليفرق بين المعاني.

فمن خلال ما سبق نجد أن معظم القدماء قد نظر إلى الحركات الإعرابية على أنّها ذات أثر في المعنى، إلاّ أنّهم قد حصروا هذا الأثر ـ في أغلـب الأحيـان ـ

---

[1] - سيبويه، الكتاب، 2/ 315.

[2] - السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ت: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (1999)، 1/ 76 ـ 77.

[3] - ابن فارس، الصاحبي، 76.

[4] - ابن الخشّاب، المرتجل في شرح الجمل، ت: علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ط1(1972)، 34.

على الحركة الإعرابية وحدها، "والحقيقة غير ذلك فهناك قرائن أخرى تُـسهم فـي إظهار المعنى ـ كالسياق، والمطابقة، والتنغيم، وغيرها"(1).

أما الفريق الآخر من القدامى والرافض لفكرة أثر الحركـة الإعرابيـة فـي إحداث المعاني فيمثله (قطرب)، فهو ينكر ما قرره النّحاة من إعراب الكلام، إنّمـا للدلالة على المعاني، والتفرقة بين بعضها مع بعضها الآخر. ويعلل رفـضه بـأن الحركات الإعرابية لو كانت تتغير بتغير المعنى لتدلّ على هذا التغيير فيـه، لكـان ينبغي أن نجد الحركات الإعرابية متغيرة مع تغير المعنى وتكون واحدة حين يتّفـق المعنى، وذلك في رأيه غير صحيح لأننا نجد في الكلام أسماء متفقة في الإعـراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني، ويخلص إلى أنّه لا صـلة بين الحركات الإعرابية وبين الدلالة على المعنى في الجملة والتركيب، وأما سـبب تغير الحركات حسب ما يرى عائد إلى أنّك "إنّما أعربت الكلام لما يلزم المتكلّم من ثقل السكون، لأن الحرف يقطع عن حركاته فيتسق على اللسان..... والاسـم فـي حال الوقف يلزمه السكون في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عنـد الإدراج فلمـا وصلوا، وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقباً للإسكان ليعتدل الكلام، ألا تـراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن، ومتحركين وساكن، ولم يجمعوا بين ساكنين فـي حشو الكلمة. لأنّهم في اجتماع الساكنين يبطئون، وفي كثرة الحـروف المتحركـة يستعجلون، وتذهب المهلة في كلامهم فجعلوا الحركة عقب الإسكان"(2).

فقطرب من خلال كلامه السابق يرى أن الحركة الإعرابية لم تدخل الكـلام لعلّة، وإنّما تدخل تخفيفاً على اللسان، بمعنى لغرض صوتي فقط من أجل اتّـصال الكلام، وهذا الكلام صحيح، ولكن عدم دلالة الحركات الإعرابية على المعاني هـذا يتنافى وطبيعة اللغة.

وإذا كان دور الحركة الإعرابية في اللغة العربية، حسب ما يرى قطـرب، يقتصر على وصل الكلام لكان من الأولى الاقتصار على حركـة واحـدة، طلبـاً

---

[1]- حسان، اللغة معناها ومبناها، 191.

[2]- الزجاجي، الإيضاح في علل النّحو، ت: مازن المبارك، مكتبة دار العروبة، (1959)، 70ـ 71.

للسهولة والتخفيف، وكان من الأولى أن يقتصر على أخف الحركات وهي الفتحة بإجماع النحاة.

وقد تبنّى إبراهيم أنيس رأي قطرب السابق، حيث يرى أن الأصل في كلّ كلمة هو السكون، ويرى أن الذي يحدد المعنى ويفرق بين الفاعلية والمفعولية أمران(1):

الأول: نظام الجملة العربية.

ثانياً: ما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات.

ويوافق إبراهيم أنيس في أن سياق الكلام، ونظام الجملة في العربية يساعد على تأدية المعنى، إلاّ أنّه لا يمكن أن يغني عن دلالة الحركة الإعرابية بشكل تام في كثير من التراكيب في اللغة العربية. أما في ذهابه إلى أن الأصل في الكلام السكون، فجيء بالحركات لوصل الكلام، فهو رأي قطرب السابق نفسه، وما قيل في الرد على قطرب يقال هنا، فلماذا لم تتّخذ اللغة حركة واحدة لوصل الكلام، ولماذا لم تكن الفتحة أيضاً لكونها أخفّ الحركات؟.

وقد بين إبراهيم مصطفى صاحب كتاب (إحياء النحو) أهمية الحركات الإعرابية في الدلالة على المعاني، وهي وجهة نظر القدماء، غير أنّه حصر هذه القيمة الدلالية للحركات الإعرابية في الضمة والكسرة، "فأما الضمة فإنّها علم الإسناد، ودليل على أن الكلمة المرفوعة يراد أن يسند إليها ويتحدث عنها، وأما الكسرة فإنّها علم الإضافة، وإشارة إلى ارتباط الكلمة بما قبلها، سواء كان هذا الارتباط بأداة أو بغير أداة"(2). وأما الفتحة فقد أخرجها من الدلالة على المعنى، وجعلها بمثابة السكون، إذ هي الحركة الخفيفة التي يراد بها أن ينهى الكلام، وليس هذا الرأي ببعيد عما وجدناه عند قطرب، إلاّ أن إبراهيم مصطفى قد قصره على الفتحة دون غيرها من الحركات لخفتها.

والحقيقة أن الحركات الإعرابية لا يقتصر أثرها على الدلالة الصوتية وحدها وإنّما لها دلالة أيضاً على المعاني في الجملة. وهذا ما أثبته الأستاذ عبد القادر مرعي حين جمع بين وجهتي نظر من رأى أن للحركات أثراً في المعنى، وبين من

---

[1]- أنيس، من أسرار اللغة، 237ـ 243.

[2]- مصطفى، إحياء النحو، 45 وما بعدها.

رفض هذه الفكرة وقصر أثرها على (الجانب الصوتي) وصل الكلام، حيث انتهى إلى أن للحركات الإعرابية في اللغة العربية وظيفتين:

الأولى: وظيفة صوتية تتمثّل في وصل الكلام، لأن الأصل في أصوات العربية الوقف، ولما كان الإنسان لا يستطيع بناء كلمة أو أكثر من حروف جميعها ساكنة، لجأ إلى هذه الحركات لوصل الكلام.

أما الوظيفة الثانية، فهي أن هذه الحركات تؤدي وظيفة نحوية أخرى، فالضمة تدلّ على التّضام بين ركني الجملة الأساسيين (المسند والمسند إليه)، والفتحة تدلّ على التركيز على المعنى الجديد الذي تضيفه الفضلات إلى ركني الجملة الأساسيين، والكسرة تدلّ على الإضافة وسحب المضاف إليه إلى المضاف وجعله من متعلقاته(1).

أما عن الحركات الإعرابية وأثرها عند ابن خلدون ـ موضوع الدراسة ـ فينحصر رأيه في هذه المسألة في اتّجاهين: الأول وافق فيه رأي القدماء حيث ذهب إلى أن الحركات الإعرابية ذات أثر في المعنى، فيقول :"كانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى الذوات، من غير تكلّف ألفاظ أخرى"(2).

وإدراك أثر هذه الحركات الإعرابية على حسب ما يرى ابن خلدون، لم يكن علماً قائماً آنذاك في لغة مضر، وإنّما طبقاً للملكة اللسانية، غير أن الظروف التي أحاطت في هذه اللغة بعد انتشار الإسلام واختلاط العرب بغيرهم من العجم أدى إلى ظهور هذا العلم وتدوينه، وكان السبب الرئيسي في ذلك هو مخافة وصول اللحن إلى القرآن والسنة، فيقول في هذا :"فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم تغيرت تلك الملكة...... وخشي أهل الحلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث

---

[1]- مرعي، عبد القادر، الحركات الإعرابية بين الدلالة الصوتية والدلالة النّحوية، مؤتة للبحوث، م7/ ع1/ 1992م، ص196 وما بعدها.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

على الفهوم. فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليات والقواعد. ثم رأوا تغير الدلالة بتغير هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً"(1).

أما عن الموقف الآخر لابن خلدون من الحركات الإعرابية وأثرها، فيقوم على انتقاص أثرها في البلاغة، ويظهر ذلك من خلال دفاعه بحماس شديد عن لغة عصره الخالية من الإعراب، وأدائها للمعنى دون إدراك لأثر هذه الحركات، فأخذ ينعى على النحاة الذين يحكمون بأن هذه اللغة خالية من البلاغة لخلوها من الإعراب الذي ساعد على توضيح المعنى، فيصف لغة جيله بأنّها لا تنقص شيئاً عن لغة مضر التي نزل بها القرآن الكريم، وأن الإعراب وفقدانه لا يؤثّر في نظره في الإبانة والوضوح ولا يحرم من البلاغة، حيث يقول :"ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق حين يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت وأن اللسان العربي فسد اعتماداً بما وقع في أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يدرسون قوانينه، وهي مقالة دسها التّشيع في طباعهم، وألقاها القصور في أفئدتهم"(2). وذهب إلى أن العناية بالحركات إنّما وقعت بلسان مضر لما فسد بمخالطة الأعاجم وكان القرآن منزلاً به، والحديث النبوي منقولاً بلغته، وهما أصلا الدين والملّة، فخشي تناسيهما لانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي نزلا به، فمست الحاجة إلى وضع مقاييس واستنباط قوانين وسميت بـ(علم النّحو)، كما أن الذي دعا إلى العناية بلسان مضر - كما ذكر سابقاً - هو حفظ الشريعة، وبحسب ما يرى (ليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على ذلك ويدعونا إليه).

فالرأي الذي يحاول ابن خلدون إثباته في هذه المسألة أن الإعراب وحركاته لا مدخل لهما في البلاغة، لأن البلاغة "مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال، وهذه المطابقة موجودة سواء كان الرافع دالاً على الفاعل والنصب دالاً على المفعول أم لا"(3). وقد فات ابن خلدون في هذه المسألة أن علماء البلاغة يشترطون

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1180.

لبلاغة الكلام أن يسبق ذلك فصاحته، ومن شروط فصاحته ألاّ يوجد ضعف في التأليف الناتج عن الإخلال بالقواعد النّحوية، ولا يكتفى بالإفهام مقياساً لبلاغة الكلام، فيقول الجاحظ في ذلك" فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب الإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كلّه سواء وكلّه بياناً"(1).

ولايتفق الباحث مع ابن خلدون في رأيه السابق كذلك، لأنّه نسي أهمية الإعراب وقيمته في حفظ الروابط العقلية والأدبية بين الأجيال الحاضرة والأجيال البعيدة، ومن ذلك على سبيل المثال ديوان ابن قزمان الأندلسي "وقد كان من أحسن شعراء الأندلس في زمانه لصدقه في تعبيره عن نفسه، لكنّه آثر أن ينظم جمهرة أشعاره بالعامية الأندلسية فراجت في عصره رواجاً عظيماً، وأما الآن وما سبقه من عصور فما نظن قارئاً مشرقياً بل مغربيا يفهم شيئاً من نصوص شعره أو يستطيع أن يفسر جميع تعابيره التي تعترضه في كلّ صفحة من صفحات ديوانه"(2).

هذا هو السر الذي لم يدركه ابن خلدون هنا، ومن سار على نهجه، في أهمية الإعراب وحركاته، فاللغة الفصحى المبنية على الإعراب - سواء أكان ذلك في الأدب أم في غيره، هي التي تخلق نوعاً من التواصل بين أهالي البيئات العربية المختلفة على اختلاف الأزمنة.

ويبدو أن رأي ابن خلدون السابق في مسألة عدم تأثير الإعراب في البلاغة والفصاحة، كان باعثاً لظهور الدعوة إلى العامية (اللهجات المحلية)، في كلّ قطر، ومن أوائل الذين بثّوا هذه السموم والاتهامات - حديثاً - هم المستشرقون، حيث ذهبوا إلى أن إهمال الإعراب ييسر تعليم العربية على الأجانب، ويكون في الوقت نفسه تجديداً يليق بمؤسسة علمية كالمجتمع. وإن في مراعاة قواعد النّحو من إلحاق علامات الإعراب بالجمل التي تتألّف منها أحاديثنا ومحاوراتنا تفريطاً في الوقت، وتضييعاً له، وفي عدم مراعاته توفيراً للوقت وحرصاً عليه.

---

[1]- الجاحظ، البيان والتبيين، ت: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، (1968)، 1/ 98.

[2]- الخثران، ظاهرة التصريف الإعرابي، 178.

وقد تبنى بعض الدارسين المحدثين من العرب رأي ابن خلدون السابق، ومـنهم إبراهيم أنيس، مع عدم إشارته إلى رأي ابن خلدون في هذه المسألة، حيث يرى أنّه لا أثر للحركات الإعرابية في المعنى، بل ويذهب أكثر مـن ذلـك حـين يـسمي (الإعراب) قصة حاكها النّحاة في أوائل القرن الأول الهجري، فيقول:"وما أروعهـا من قصة، لقد استمدت خيوطها من خواطر لُغوية متنـاثرة بـين قبائـل الجزيـرة العربية، ثم حيكت، وتم نسجها حياكة محكمة في أوائل القـرن الهجـري الأول أو أوائل القرن الثاني على يد قوم من صنّاع الكلام نشأوا وعاشوا معظم حيـاتهم فـي البيئة العراقية...... حتّى أصبح الإعراب حصناً منيعاً امتنع حتّـى علـى الكتّـاب والخطباء والشعراء من فصحاء العرب وشقّ اقتحامه إلاّ على قومٍ سموا فيما بعـد النّحاة"(1).

وهذا الاتهام الخطير من إبراهيم أنيس ينفي من خلاله جهود النحاة في هـذه الباب، فقواعد الإعراب على هذه الشاكلة المحكمة لا يمكن أن تكون مبتدعة بهـذه الصورة التي ذهب إليها الأستاذ، ولا يمكن أن تكون قد وضعت في فتـرة زمنيـة معينة، فهي جزء من اللغة نمت وتطورت ومرت بمراحل متعددة عبر حياة اللغـة إلى أن وصلت إلى مرحلة النضوج، وخير ما يمثلها الشعر الجاهلي، وفـوق ذلـك "يمكن أن نتبين ظاهرة الإعراب من الحكم والأمثال الجاهلية وغير الجاهليـة، لأن في الحكم والأمثال ميزة فوق المحافظة على الأصل، وهي المحافظة علـى كيفيـة النطق بها"(2).

وقد تبنى آراء ابن خلدون السابقة من المحدثين كذلك (جبـر ضـومر) فـي مجموعة من المحاضرات التي ألقاها تحت عنوان "فلسفة اللغة العربية وتطورهـا"، مع عدم الإشارة إلى آراء ابن خلدون، حيث ذهب إلـى أن الإعـراب لـيس مـن مقومات اللغة، ولا من الأمور الجوهرية فيها، وقد استدلّ على ذلك بالوقف، فهـو "جائز كثير الاستعمال ولم ينقل عن نحوي قطّ أنّه منع جوازه". ويـرى كـذلك أن الإعراب من أغراض اللغة العربية (المضرية)، ولم يعد له حاجة كمـا كـان فـي

1- أنيس، أسرار العربية، 197.

2- الخثران، ظاهرة التصريف الإعرابي في العربية وأهميتها، ص170.

السابق، ولكنّه مع ذلك يعود فيناقض نفسه فيقول :"وهو في كثير من المواقف زينة في اللغة إلاّ أنّه قد يكون أحياناً مساعداً على الفهم، ومنع الالتباس"(1).

والتناقض الذي وقع فيه الباحث إشارة واضحة على إدراكه لأهمية الحركات الإعرابية في بيان المعنى، وإن كان ذلك في بداية حديثه، إلاّ أنّه أثبته حيث ذهـب إلى أنّه أي الإعراب مزيل للبس أحياناً، ومساعد على الفهم، ولكنّه لم يحدد المقدار الذي يمكننا به اللجوء إلى الإعراب أو تركه، فهل هو عملية اختيارية يلجـأ إليهـا الإنسان في وقت ويتركها في وقت آخر؟!.

وقد ذهب عبد الرحمن أيوب كذلك إلى عدم وجود تلازم بين وجود الإعراب وبين الحاجة لتمييز المعاني التركيبية المختلفة، "فهناك بعض الحـالات الإعرابيـة المختلفة في الدلالة مع اتّحاد علامات إعرابها، ومعنى هذا عدم وجود تـلازم بـين وجود الإعراب وبين الحاجة لتمييز المعاني التركيبية المختلفة، وإذا انعدم الـتلازم انعدمت السببية"(2). وزعم كذلك أن العربية تجنح كثيراً إلـى مكـان الكلمـة فـي التركيب، لأنّها حسب ما يرى تمثّل مرحلة متوسطة بين التزام الحالـة الإعرابيـة وبين التّخلّص منها، واعتمادها على الإعراب ليس اعتماداً كاملاً.

وقد وقف العقاد رحمه الله مدافعاً عن الإعراب، ومبيناً أثر الحركة الإعرابية في المعنى أمام هذه الآراء الرافضة لهذا الأثر وأنّـه لا يتجـاوز وصـل الكـلام. وأوضح بأن الذين يرون أن الحركة الإعرابية مهمة فإنّه يثبت فـي اعتقـادهم أن الإعراب مسألة جوهرية، وليس بالمسألة العرضية، ومن رأى أن الحرف هو المهم سهل عنده أن ينظر إلى الإعراب كأنّه زيادة طارئة يأتي بها الوصل أو الفصل بين الكلمات. ونظر إلى الحركة على أنّها مهمة كالحرف بل وتزيد عليه فـي الأهميـة أحياناً، لأن الكلام المنطوق سابق للكلام المكتوب، ولأن الحركات هي وسيلة التوكيد والتنبيه بخلاف الحروف، يقول رحمه الله "لقد كان للحركات في العربيـة شـأن لا نحيط اليوم بجميع دلالاته ومعانيه، ولكن نلحظه في الإعراب وفي غير الإعـراب،

1- ضومر، جبر، فلسفة اللغة العربية وتطورها، طبع بمطبعة المقتطف والمقطم، (1958)، 113 ـ 114.

2- أيوب، عبد الرحمن، دراسات في النّحو العربي، مؤسسة الصباح، الكويت، 32ـ 33.

ونلحظه في أول الكلمة ووسطها كما نلحظه في نهايتها واتّصالها بغيرها، ونرى أن الاستغناء عنه يلجئنا إلى تغيير بنية الجملة كلّها كما تتغير بنيتها أحياناً من فعلية إلى اسمية، ومن ترتيب مختلف إلى ترتيب مطّرد في جميع التركيب"(1).

وخلاصة القول في هذه المسألة ـ أي أثر الحركات الإعرابية في الجملة ـ أنّها قد أثارت خلافاً بين الدارسين (القدماء والمحدثين)، فالقدماء باستثناء (قطـرب) ذهبوا إلى أنّها ذات دلالة على المعنى، ولا يمكن الاستغناء عنها في هذا الجانـب، وأخذ بهذا الرأي بعض المحدثين من الدارسين ودافعوا عنه، إلاّ أن قطرباً قد حصر أثرها في الجانب الصوتي، أي وصل الكلام، وهي وإن كانت تصل الكلام إلاّ أنّهـا لا تقتصر على هذه الوظيفة، ولكنّها ذات دلالة على المعاني لا يمكن إغفال النظـر عنها. أما ابن خلدون فقد مثّل مذهباً مخالفاً لذلك حيـث ذهـب إلـى أن حركـات الإعراب قد أدت غرضاً أساسيا في اللغة ساعة الحاجة إلى ذلك، ويتمثّل ذلك بضبط قواعد الإعراب لمعرفتها في المرحلة الأولى من حياة الدولـة الإسـلامية، مخافـة وصول اللحن إلى القرآن والسنّة، ويرى أنّه بزوال هذا السبب تزول الحاجـة إلـى الإعراب وحركاته، ويستعاض عنه بـ(سياق الحال، وقرائن الكلام)، وعد الإعراب وقوانينه من باب (خرفشة النحاة)، وبذلك يكون أول الدعاة إلى اسـتخدام اللهجـات العامية والاستغناء عن الفصحى، وقد أخذ برأي ابن خلدون السابق بعض المحدثين ـ وإن لم يشيروا إليه ـ ودعوا كذلك إلى هجر الإعراب كاملاً، لأنّه قد شكل، من وجهة نظرهم عائقاً أمام الدرس النّحوي داعين إلى العاميات. وهي دعوات هدامـة مستهدفة للغة العربية والدين الإسلامي، للعلاقة الوثيقة التي تربط بينهما، فلا يمكن الفصل بين النّحو والإعراب، ولا يمكن إغفال أثر الحركة في الدلالة على المعنـى، فهما كما يقول أبو حيان "إن الكلام كالجسم والنّحو كالحلية، وإن التمييز بين الجـسم والجسم إنّما يقع بالحلي القائمة، والأعراض الحالّة فيه، وإن حاجتـه إلـى حركـة الكلمة بأحد وجوه الإعراب، حتّى يتميز الخطأ من الصواب، كحاجتـه إلـى نفـس الخطاب"(2).

---

[1]- العقاد، بين الكتب والناس، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1(1966)، 440ـ 441.

[2]- مكرم، عبد العال سالم، القرآن وأثره في الدراسات النّحوية، القاهرة، 1968، 263.

ويبدو لي أن من أفضل الآراء التي يمكن أن ترتضى في بيان أثر الحركة الإعرابية ما ذهب إليه الدكتور عبد القادر مرعي، حيث ربط بين الأثرين (الصوتي والنّحوي) للحركات الإعرابية، فهي وإن كانت تصل الكلام، فهي أيضاً مؤدية للمعاني بالتآلف مع غيرها من القرائن في الجملة أولاً، ومن ثم على مستوى التركيب بأكمله.

6.2 قرائن الكلام وسياق الحال:

يبدو أن منطلق ابن خلدون تجاه مسألة عدم وجد أثر للحركات الإعرابية في الدلالة على المعنى، ينبثق من وجهة نظره إلى اللغة على أنّها وسيلة للتواصل والتفاهم، فما دامت هذه اللغة قد أدت هذه الوظيفة - في عصره - دون اعتماد على الإعراب وحركاته، فهذا مدعاة لتركه، أي الإعراب.

غير أن ابن خلدون، وإن ذهب إلى أن فقدان الحركات الإعرابية في عصره لم يؤثّر في فصاحة اللغة وبلاغتها، إلاّ أنّه لم يترك الأمر دون تحديد، بل اقترح بديلاً لذلك، وهو ما سماه بـ(قرائن الكلام)، ويقصد بها "الجو الخارجي الذي يحيط بالكلام من ظروف وملابسات، فهو الخلفية غير اللغوية للكلام أو النّص"(1). وقد تحدث عن هذه القرائن في ثلاثة مواضع من مقدمته: الأول منها في الباب السادس حين تحدث عن (لغة العرب لهذا العهد)، والثاني في الفصل السابع والأربعين، وهو يتحدث عن (لغة أهل الحضر والأمصار)، وفي الفصل الحادي والستين، وهو يتحدث عن (أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد).

ومهد الحديث عن هذه المسألة حين ذهب إلى أن العناية بلسان مضر من أجل الشريعة، مخافة اللحن والخطأ، وحمل ذلك النحاة على الاستنباط والاستقراء، "وليس عندنا لهذا العصر ما يحملنا على ذلك ويدعونا إليه"(2). فالإعراب كما يرى وجد لغرض لم يعد له حاجة في عصره، وفقدانه لم يهدم أداء اللغة لمعناها الصحيح البليغ. ومن هنا يمكن أن نعتاض عنه أي(الإعراب) بـ(قرائن الكلام) من تقديم

---

[1] - عبابنة، والزعبي، علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات، 48.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142- 1143.

وتأخير وغيره من هذه القرائن، التي تدلّ على خصوصيات المقاصد، "لأن الألفـاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويسمى (بساط الحال) محتاجاً إلى ما يدلّ عليه، وكلّ معنى لا بد وأن تكتنفه أحوال تخـصه، فيجـب أن تُعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود، لأنّها صفاته، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدلّ عليها بألفاظ تخصها بالوضع، وأما في اللسان العربي، فإنّما يدلّ عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركـة إعراب"(1).

فالقرائن في نظر ابن خلدون هي ما في اللسان العربي من الكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها، وهذه الكيفيات على النّحو التالي بحسب ما يقابلها من المصطلحات الحديثة:

التقديم والتأخير - وهي قرينة الرتبة.

الحذف - مظهر من قرينة التضام.

حركة الإعراب - قرينة العلامة الإعرابية.

الحروف غير المستقلّة - قرينة الأداء.

فمهمة اللغة عند ابن خلدون تأدية المقصود والإبانة عما في النفس، "وكـلّ منهم (أهل الأمصار) متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه، وهذا معنى اللسان واللغة، وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم، كما قلنا في لغة العرب لهذا العهد"(2). ومضمون هذا الفهم عند ابن خلدون للغة هو ما يحدد به اللغويون معنـى اللغة، فهي مواصفات أو اصطلاحات عرفية يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم(3).

ويربط ابن خلدون في أداء المعنى بين ما سماه (أصـل المعنـى) و(كمـال المعنى) وأنّهما معاً يتكاملان في إفادة المدلول المقصود من الكـلام لأنّـه "عبـارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط". فإفادة المقصود من الكلام يتحقـق بـأداء الألفاظ لمعانيها، أي بالقرائن كلّها ومنها الإعراب لا بالإعراب وحده، فيقول:"ولـم

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141 - 1142.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1145.

3- ينظر الرسالة، الفصل الأول، مسألة: مفهوم اللغة.

يفقد من أحوال اللسان المدون إلاّ حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط. وهو بعض من أحكام اللسان(1)". وبذلك يكون ابن خلدون قد خالف الكثير من الباحثين الـذين نظروا إلى الإعراب على أنّه كلّ شيء في أحكام اللسان العربي، فتصدى لذلك للرد على (خرفشة النحاة وأهل صناعة الإعراب).

ومع الإقرار بقول ابن خلدون إن الإعراب ليس وحده هو الدال على المعنى في اللسان العربي من قرائن الكلام، إلاّ أن إتقانه شرط من شروط البلاغة ومطلب من مطالب تأدية المعنى المقصود، لأن القرائن الأخرى ربما لا تفي بتأدية المعنى دون اللجوء إلى حركات الإعراب، وتتضح أهمية الحركة الإعرابية في تأدية المعنى كما في قوله تعالى :(**إنّما يخشى الله من عباده العلماء**)(2)، فغياب الإعراب في مثـل هذا الموضع يغير المعنى تماماً عما هو مراد. ومما يوضح أهمية الحركة الإعرابية في تعبيرها عن المعاني قولنا: (نحن العرب)، و(نحن العرب)، ففي الجملة الأولـى "نحن العرب" دلالة الرفع على أنّها إخبارية، وفي الجملة الثانية "نحن العرب" نقلتها الفتحة من باب الإخبار إلى باب الإفصاح والتأثير(3).

ويدعو ابن خلدون كذلك إلى إعادة النظر في اللسان العربي، واستقراء أحكامه لوضع قوانين وأحكام تخص هذه القرائن، تكون مغنية عن الحركـات الإعرابيـة، يقول:"ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد، واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصها، ولعلّها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مـضر، فلـيس اللغـات وملكاتها مجاناً"(4).

ولم يقتصر أمر القرائن عند ابن خلدون على النثر وحده، وإنّما تجاوزه إلـى الشعر، فالشعر وجد في لغة العرب كما وجد في لغات العجم، فلليونـان شـعراؤهم

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

2- سورة فاطر، الآية، 28.

3- مرعي، الحركات الإعرابية، 204ـ 205.

4- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1143.

وللفرس شعراؤهم كذلك، والشعر موجود بالطبع في كلّ لسان، لأن الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحركات والسواكن وتقابلها موجود في طبائع البشر.

ولم يهجر الشعر في عصر ابن خلدون، إلاّ أن الشعراء لم يستعملوا لغة مضر في أشعارهم، وهذا اللون مرفوض عند النحاة والبلاغيين، بل هو مستهجن ومرذول وفاقد للإعراب، لكن ابن خلدون يرفض هذا الرأي لأن "الدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة، فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصودة ومقتضى الحال، صحت البلاغة، ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك، وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم، فإن غالب كلماتهم موقوفة الأخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب"(1).

فالدلالة عند ابن خلدون بحسب الاصطلاح والعرف، والبلاغة تتم بالمطابقة لمقتضى الحال، والكلام غير المعرب يفيد المقصود منه من صحة الدلالة وكمالها، وحركات الإعراب يستغنى عنها بالقرائن، ويمثّل على ذلك ببعض الأشعار من عصره حيث إنّها خلت من الإعراب، ومع ذلك لم تفقد الدلالة على المعنى، ومن هذه الأشعار على لسان الشريف بن هاشم يبكي الجازية بنت سرحان، ويذكر ظعنها مع قومها إلى المغرب(2):

قال الشريف ابن هاشم علي — ترى كبدي حرى شكت من زفيرها
يعز للأعاجم أين ما رأت خاطري — يرد أعلام البدو ويلفي عصيرها
وماذا شكات الروح مما طرالها — عذاب ودائع تلف الله خبيرها
وقال لهم حسن بن سرحان غربوا — وسوقوا النجوع إن كان ناهو نميرها
ويدلص وسره سها بالتسامح — وباليمن لا يجعد وافي صغيرها

ومن ذلك أيضاً شعر لامرأة من عرب نمر بن بنواحي حوران قتل زوجها فبعثت إلى أحلافه من قيس تغريهم بطلب ثأره، فتقول:

تقول فتاة الحي أم سلامه — بعين أراع الله من لا رثى لها

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1180.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1180ـ 1188.

تبيت بطول الليل ما تألف الكرى موجـعة كـان الشـقافي مجالـ ـها
على ما جرى في دارها وبو عيالها بلحظة عـين البـين غير حـالـ ها
فقد تأوى شهاب الدين يا قيس كابهم ونمتوا عن أخذ التار مـاذا مقالـ ها
أنا قلـت إذا ورد الكـتاب يسرنـي ويبـرد من نيـران قلبـي ذبـالها.

فهذه الأبيات بعض من نماذج قدمها ابن خلدون من أشعار عصره، دلل مـن خلالها على أن فقدان الإعراب لم يؤثّر في بلاغتها وفصاحتها، ولكن حالهـا علـى غير ما ذكر، فقد خالفت الفصحى في إعرابها وبنائها (بو عيالهاـ نمتو ـ أخـذ ـ حميتو).

ومقارنة هذه الأشعار ببعض الأشعار القديمة أو الحديثة الخاضعة لقواعد النّحو والإعراب يدرك المرء من خلالها أهمية الإعراب وحركاته في فهـم النّـصوص، وإدراك مدلولها دون عناء، فالأدب لم يوضع لزمن معين أو لبيئة معينة، وإنّما هـو امتداد لكلّ زمان ومكان، وبذلك ندرك أثر الحفاظ على الإعراب وحركاته، مع غيره من قرائن الكلام، في إيصال فكرة الأدب وامتداده. وهذا على ما يبدو ما أغفله ابن خلدون في دفاعه عن لغة عصره وأشعارها عندما تخلّصت من الإعراب واعتمدت أساس الإفهام في ذلك العصر فقط.

وقد وافق ابن خلدون الباحثين، القدامى والمحدثين في حديثه عن قرائن الكلام وأثرها في المعنى، إلاّ أنّه قد انفرد حين ذهب إلى أن الاعتماد عليها وحدها يغنـي عن الحركات الإعرابية في بيان المعاني، ومتخذاً من ذلك وسيلة للرد على ما سماه بـ(خرفشة النحاة). ويعد الجرجاني أول من طرق هذا الباب في دلائل الإعجـاز، فقد أظهر دور قرائن الكلام في تعيين المعنى النّحوي عندما رأى أن كـلّ تركيـب معين في الجملة يقصد به الدلالة على شيء لا يؤديه تركيب آخر، وكلّ اختلاف في التركيب لا بد أن يتبعه اختلاف في الدلالة(1).

وأشار الرضي كذلك إلى دور هذه القرائن في تحديد المعنى، وخـص بـذلك الرتبة في حال غياب الحركة الإعرابية "فإذا انتفى الإعراب اللفظـي فـي الفاعـل

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 54ـ 55.

والمفعول معاً مع انتفاء القرينة الدالة على تمييز أحدهما عن الآخر وجـب تقـديم الفاعل"(1).

وقد تنبه ابن يعيش كذلك إلى نوع آخر من أنواع القـرائن، وهـي القرينـة (الحالية)، مبيناً أثرها في إيصال المعنى، فيقول:"اعلم أن المبتدأ والخبر محلّ الفائدة، فلا بد منهما إلاّ أنّه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما فيحذف لدلالتها عليه، لأن الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى"(2).

وتتبين من خلال الآراء السابقة وجهة نظر القدماء إلى القرائن وأثرهـا فـي المعنى، إلاّ أنّهم لم يفصلوا بينها وبين الحركات الإعرابية فهي واحدة من القـرائن في حال غيابها يمكن الفهم بالاعتماد على غيرها من القرائن، ومثال ذلك في حـال تعذّر ظهور الحركة الإعرابية في مثل قولنا: ضرب عيسى موسـى، نلجـأ إلـى القرائن الأخرى كالرتبة مثلاً وغيرها من القرائن.

ولم يخرج الباحثون المحدثون عما وجدناه عند القدماء في مسألة القرائن، وأثر تضامها في بيان المعنى، فقد ذهب تمام حسان إلى أن العلامة الإعرابية بمفردها لا تعين على تحديد المعنى، فلا بد من الأخذ بتضافر القرائن، "وهذا القول صادق على كلّ قرينة أخرى سواء أكانت معنوية أم لفظية"(3). والقرائن المعنوية هي: الإسناد، والتخصيص، والنسبة، والتبعية، والمخالف. والقرائن اللفظية: العلامة الإعرابيـة، والرتبة، الصيغة، والمطابقة، والربط، والتضام، الأداة، والنغمة.

7.2 الإيجاز في اللغة العربية:

لقد ذهب ابن خلدون إلى تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات؛ لقدرتها على توضيح المعاني بغير الكلمات، وهي سمة لم تدركها، على حسب ما يرى، أي لغة من لغات العالم باستثناء العربية، فيقول في هذا الصدد:"ولذلك نجد كلام العجـم

[1] - الأستراباذي، شرح الكافية، ت: عبد الحفيظ شلبي، (1403 ـ 1983)، 1/ 72.

[2] - ابن يعيش، شرح المفصل، 1/ 94.

[3] - حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، 207.

في مخاطباتهم أطول مما تقدره بكلام العرب"(1). وبذلك فسر قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ":أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصارا"(2).

واللغة العربية لم تحقق الإيجاز على مستوى الحركة الإعرابية في دلالتها على المعاني المختلفة، وإنّما التركيب بأكمله يوحي بهذه السمة من خلال تعبيره عن الكثير من المعاني دون ذكره "فكلّ معنى لابد وأن تكتنفه أحوال تخصه، فيجب أن تعبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنّها صفاته، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدلّ عليها بألفاظ تخصها بالوضع. وأما في اللسان العربي فإنّما يدلّ عليها بأحوال وكيفيات، في تراكيب الألفاظ وتأليفها، من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب. وقد يدلّ عليها بالحروف غير المستقلّة، ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات، فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقلّ ألفاظاً وعبارة من جميع الألسن"(3).

فاللغة العربية في نظر ابن خلدون أعطيت سمات جعلتها أوجز اللغات وأكثرها تعبيراً بأقلّ عدد من الكلمات معتمدة على الأحوال والكيفيات، ويأتي على ذكر هذه السمات التي جعلت العربية على هذه الحال في غير مكان من المقدمة، فيقول:"ألا ترى أن قولهم (زيد جاءني) مغاير لقولهم (جاءني زيد) من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلّم. فمن قال:(جاءني زيد) أفاد أن اهتمامه بالمجيء قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: (زيد جاءني) أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل مجيء المسند. وكذا التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام، من موصول أو مبهم أو معرفة. وكذا تأكيد الإسناد على الجملة، كقولهم: زيد قائم، وإن زيداً قائم، وإن زيداً لقائم، فتغايرت كلّها في الدلالة، وإن استوت في الإعراب"(4).

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128 ـ 1129.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129. روي الحديث في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم أنّه قال: "نصرت بالرعب على العدو، وأوتيت جوامع الكلم". ج1/ 371.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1139.

ويستند ابن خلدون كذلك في تأييد فكرته تجاه اللغة العربية وما تمتاز به من إيجاز ووضوح في التعبير عن المعاني والأحوال والكيفيات بأقوال بعض العلماء السابقين، ومن ذلك بما يحكى عن عيسى بن عمرو وقد قال له بعض النحاة (1):"إنّي أجد في كلام العرب تكراراً في قولهم: زيد قائم، وإن زيداً قائم، وإن زيداً لقائم والمعنى واحد. فقال: إن معانيها مختلفة:

فالأول: لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد.

والثاني: لمن سمعه متردداً فيه.

والثالث: لمن عرف بالإصرار على إنكاره، فاختلفت الدلالة باختلاف الأحوال"(2).

وحقيقة الأمر أن هذه المسألة (الإيجاز في اللغة) تنال اهتماماً كبيراً في الدراسات اللغوية الحديثة، وتُسمى بمبدأ (الاقتصاد في اللغة)، إلاّ أن هذه الدراسات لا تنظر إلى هذه المسألة بمنظور ابن خلدون حين حصرها في العربية وحدها، فمبدأ الاقتصاد في اللغة مبدأ لغوي شامل ويظهر في كلّ لغة عبر كيفيات وأساليب متنوعة، منها الإعراب، والتقديم والتأخير، والحذف والعطف، وغيرها من الأساليب التي لا تقتصر على العربية وحدها دون سواها ولذلك "لا بد من الاعتراف بأن رؤية صاحب المقدمة تضيق بعض الشيء عندما يحكم للعربية بالتفوق في الوضوح والإبانة. والذي يميز بين اللسان واللسان لا يكمن في طاقتها التعبيرية، وإنّما في سعة التجربة البشرية التي لأصحابها ومدى شمولها، ثم إن ما يقدمه من حجج لفائدة العربية كتحميلها الحروف والحركات أو الأدوات معاني تفي بمدلولات تغني عن التعبير عنها بألفاظ دالة أي وحدات معجمية ليس وقفاً على لغتنا، فوسائل الإفادة متنوعة في جلّ اللغات"(3).

---

[1] - يروى في بعض كتب التراث أن السائل كان الكندي الفيلسوف، وأن المسؤول كان أبا العباس المبرد. نظر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 242.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1124.

[3] - المهيري، أعلام وآثار من التراث اللغوي، 147.

وقد أثارت هذه المسألة بعض الانتقادات حول ابن خلدون، فقـد ذهـب عبـد الواحد وافي ـ محقق الكتاب ـ إلى أن اعتماد ابن خلدون في هذه المـسألة علـى قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ "أوتيـت جوامـع الكلـم واختـصر لـي اختصاراً". لا يصح أن يكون هذا الحديث دليلاً على ما قرره بصدد اللغة العربيـة، لأن الحديث خاص بكلام الرسول عليه السلام، وما أُوتيه من بلاغة في القول وقدرة على الإيجاز والتعبير عن المعاني الكثيرة بالقليل من الألفاظ. ووضع هذا الرأي في كتابه (علم اللغة) في سياق حديثه عن اللغات الهندية الأوروبية، حيث ذهب إلى أن الأصل في الكلمة في هذه اللغات يشير إلى معناها العام وما عدا ذلك فيـشار إليـه ببعض العلامات، وبعض الأصوات التي تختم بها الكلمـة لتعيـين وظيفتهـا فـي الجملة(1).

وذهب الطيب بكوش إلى أن هذا الرأي (الإيجاز في العربيـة دون سـواها) يعتمد الانطباع والظن أكثر مما يعتمد البرهان، وأن ما قدمه ابن خلدون من أمثلـة توضح إيجاز اللغة العربية من حركات وأساليب تتمثّل في التقديم والتأخير وغيرها في التعبير عن المعاني ـ أمر لا يقتصر على اللغة العربية وحدها(2).

وعلى ما يبدو أن حصر ابن خلدون لمسألة الإيجاز في اللغـة العربيـة دون غيرها من لغات العالم عائد إلى عدم اطلاعه بشكل واسع على اللغات الأخرى، مما دعاه إلى هذا المذهب، وكما دعاه أيضاً إلى حصر ظاهرة الأعراب ـ فيما سبق ـ على العربية وحدها، غير أن النقوش والوثائق التاريخية أثبتت عكس ذلـك، فهـذه الظاهرة كانت سائدة في كثير من لغات العالم. أضف إلى ذلك نظـرة القداسـة ـ سواء عند ابن خلدون أو غيره من السابقين ـ تجاه اللغة العربية، فهي لغة القـرآن الكريم، والسنّة النبوية؛ فأعطيت من العناية الربانية حظّاً لم تنله غيرها من لغـات العالم. وهذا الأمر على ما يبدو كان سبباً في تقييد بعض السمات والظواهر اللغوية في اللغة العربية دون غيرها من لغات العالم.

---

[1]- وافي، علم اللغة، 200ـ 201.

[2]- البكوش، الطيب، العلاقات بين الألسن ومستوياتها في التراث، حوليات الجامعة التونسية، ع36، 1995م، ص14.

8.2 مناهج دراسة النّحو وأثرها في تحصيل متعلّميه:

شغلت قضية النحو العربي العلماء والمربيين والمدرسين قـديماً وحـديثاً، فمع أن درس النحو العربي مأخوذ بكلّ الجد الواجب، فإن أثره في ألسنة المتعلمين قليل التأثير. فالنحو ليس من المواد ذات الجذب النفسي للمتعلمين، وأن الإقبال عليه أقلّ من تقبل غيره من العلوم العربية، وهذا الأمر لا يرتبط بـصعوبة هـذا العلـم وحده، وإنّما أيضاً بالظروف الفريدة التي نشأ فيها، والمصادر المختلفة التي قـدمت له المادة اللغوية(1). فقد نقل الجاحظ عن الخليل ابن أحمد قوله:"لا يصل أحد مـن علماء النّحو إلى ما يحتاج إليه، حتّى يتعلّم مالا يحتاج إليه"(2).

فهذه الظروف التي نشأ بها علم النّحو كان لها الأثر الواضـح فـي قلّـة تحصيل متعلميه أو نفورهم منه، وخير من صـور ذلـك المـازني (ت249هـ ـ) بشعره(3):

تفكرتُ في النحو حتّى مللـ   تُ وأتعبتُ نفسي له والبدن
وأتعبتُ بكـراً وأصـحابه   بطول المسائل في كـلّ فن
فكـنت بظـاهره عالمـاً   وكـنتُ بباطنـه ذا فطـن
وللواو بـاب إلى جنبـه   من المقت أحسـبه قد لـعن
إذا قلتُ: هاتوا لماذا يقـا   ل لسـتُ يأتـيك أو تأتيـن
أجيبوا: لما قيل هذا كذا   على النّصب؟ قالوا: لإضمار أن
وما رأيـتُ لها موضعاً   فأعـرف ما قيـل إلاّ بظـن
فقد خفتُ يا بكر من طول ما   أفكّر في أمر "أن" أن أجن.

وقد تجاوزت الشكوى أمر المتعلمين إلى المعلّمين أنفسهم، فهذا الجـاحظ يستصعب شروح أبي الحسن الأخفش لبعض المسائل في كتاب سيبويه، فيقول لـه:

---

[1]- عون، دراسات في اللغة والنحو العربي، 87.

[2]- الجاحظ، الحيوان، 1/ 37ـ 38.

[3]- ابن عبد ربه، العقد الفريد، 2/ 316. وينظر القفطي، إنباه الرواة 2/ 5ـ 6.

"أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلّها؟. وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها؟ وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخّر بعض المفهوم"(1).

بل إن النحاة أنفسهم كذلك قد استصعبوا بعض كتب النّحو وما تعرضـه من مسائل في هذا العلم، ومن ذلك استصعاب الأخفش لبعض كتب النظام وأضرابه، فقد ذكر أنّه لم يفهم أكثرها(2). فإذا كان هذا حال المثقفين من النحاة أنفـسهم، فمـا حال الأجيال التالية التي أخذت بعيداً عن مسار اللغة، واختلطت بغيرها من الأعاجم وبعدت عن ملكة اللسان؟!.

وقد أثارت قضية صعوبة هذا العلم وما يطرح من مسائل مختلفة تخصه اهتمام ابن خلدون، فقام على رصد هذه الظواهر واستجلائها من خلال النـصوص المنطوقة، فجاءت آراؤه معتمدة على الملاحظة الشخصية الدقيقة، واعتمادا على هذه الرؤية أيضاً فأبدى آراءه النقدية تجاه منهج النحاة في دراسة اللغة سواء أكان ذلـك في الإطار العام لدراستهم ومدى تأثرهم بالعلوم الأخرى، أم كان ذلك على مستوى المنهج المتبع في التأليف لهؤلاء النحاة في كتبهم ومباحثهم.

ويمكن رصد هذه الآراء في اتجاهين: الأول ويقوم على دراسة العلاقـة بين النحو والمنطق، والثاني ويتمثّل في طريقة النحاة في عرض مسائل اللغة فـي مؤلفاتهم، وما لهذه الطرائق من أثر في تحصيل دارسيها من أبنائها، أو من غيرهم من المستعربين والداخلين إلى الإسلام من الأمم الأخرى:

أولاً: العلاقة بين النحو والمنطق:

لقد تأثّر النحاة في أثناء دراستهم للغة بقوانين المنطق والاستناد إليها في تحليل قضايا اللغة، وهذا الأمر نتيجة لحركة الترجمة في العالم العربي في النّصف الأول من القرن الثاني الهجري، وهي حركة جديدة قامت على نقل الثقافات الأجنبية إلـى العربية، وينقل السيوطي ما يشير إلى ذلك بقوله:"قال محمد بن علـي الخرسـاني:

---

[1] - الجاحظ، الحيوان، 1/ 91ـ 92.

[2] - المرجع السابق نفسه.

المنصور أول خليفة قرب المترجمين، وعمل بأحكام النجوم، وأول خليفة تُرجمت له الكتب السريانية والأعجمية إلى العربية"(1).

وقد صادف المنطق الأرسطي في القرون الوسطى المسيحية والإسلامية نجاحاً لم يصادفه أي علم آخر. وقد اقتصرت عملية التأثير في البداية عند علوم الفقه والكلام والفلسفة، ثم امتد هذا الأمر حتّى شمل دراسات أخرى ومن بينها علوم اللغة. وقد أثّر فيها المنطق الأرسطي من جانبين: أحدهما موضوعي، والآخر منهجي، فتأثّر النحو العربي، عن قرب أو عن بعد، بما ورد على لسان أرسطو في كتبه المنطقية من قواعد نحوية، وأريد كذلك بالقياس النّحوي أن يحدد ويوضع على نحو ما حدده القياس المنطقي(2).

وقد توقّف ابن خلدون في مقدمته عند هذه الظاهرة، وأبدى رفضه تجاه الاعتماد المطلق على قوانين المنطق والاستناد إليها في دراسة قضايا اللغة والنحو، فيقول:"فأصبحت صناعة العربية كأنّها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل وبعدت عن مناحي اللسان وملكته"(3).

بناء على ما سبق نجد أن ابن خلدون يرفض فكرة التعامل مع اللغة على بناء على أسس منطقية أو جدلية عقلية، فما ينطبق على علم المنطق وعلم الجدل لا يمكن أن ينطبق على دراسة اللغة، فكأن ابن خلدون يضع أمام النحاة فكرة تقوم على أساس دراسة اللغة دراسة وصفية "أي أن يصف (الباحث) الظاهرة اللغوية وصفاً موضوعياً يعكس حقائق اللغة كما هي في الاستخدام الفعلي بعيداً عن المنطق الفلسفي والاتجاه المعياري"(4).

ولعلّ إفادة النحاة من طرائق المنطق الأرسطي، واتّخاذها حكماً فيما يدور بينهم من جدل ونقاش في مسائل المحو على وجه الخصوص يكشف عما بينهما (المنطق والنحو) من صلة وثيقة، ويعد أبو حيان التوحيدي من أوائل الذين كشفوا

---

[1] - السيوطي، تاريخ الخلفاء، 1/ 229.

[2] - أنيس، من أسرار اللغة، 133 ـ 134.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1148.

[4] - عبابنة، والزعبي، علم اللغة المعاصر، 16.

عن هذه الصلة، وأكد عليها، وذلك في كتابه (المقابسات) تحت باب "ما بين النحـو والمنطق من مناسبة غالبة، ومشابهة قريبة". فيقول:"لا سبيل إلى معرفة الحقّ مـن الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشّر، والحجة من الشبهة، والـشّك مـن اليقين ـ إلاّ بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده، واطّلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه"(1).

ويبدو كذلك أن بعض النحاة كان يسعى سعياً حثيثاً وراء هذا التعقيد في النحو من منطلق فلسفي حتّى يجعلوا من طلاب العربية محتاجين إليهم، حباً فـي فـرض سلطانهم العلمي من جهة، وسعياً وراء الكسب المادي من جهة أخرى، ويتضح هذا من رد الأخفش على الجاحظ في المسألة السابقة إذ يقول:"أنا رجل لم أضع كتبـي هذه لله، وليس هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه، قلّت حاجتهم إلي فيها. وإنّما كسبت في هذا التدبير إن كنت إلى التّكسب ذهبت"(2).

ففي النّص السابق إشارة واضحة إلى سعي بعض النّحاة عن قصد إلى التعقيد في الدرس النحوي، ومن أشكال هذا التعقيد الميل إلى فلسفة اللغة في أثناء إرسـاء قواعدها أو في أثناء مناقشة مسألة من مسائلها، معتمدين في ذلـك علـى منطلـق منطقي.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن مهاجمة النحاة المسرفين في اللجوء إلى الـدرس اللغوي لم تقتصر على الأدباء أو الشعراء، بل تجاوز الأمر ذلك حيث نجد بعـض النّحاة أنفسهم قد وجه نقداً لهؤلاء المسرفين فيه، ومن ذلك ما يروى في كتب التراث من أن أبا علي الفارسي قد وجه نقده لنهج علي بن عيسى الرماني، الذي يراعي فيه الحقائق المنطقية ويحرص على الاحتذاء بها، يقول:"لو كان النحو ما يقوله الرماني لم يكن معنا منه شيء ولو كان النحو ما نقوله لم يكن معه منه شيء"(3).

---

[1]- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ت: محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1970، 69.

[2]- الجاحظ، الحيوان، 1/ 91.

[3]- ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 31.

ومن النحاة الرافضين لفكرة التأثّر بالمنطق في دراسة مسائل اللغة، والداعين كذلك إلى ضرورة التّخاص من ذلك ما وجد عند الزجاجي إذ يقول:" الاسم في كلام العرب ما كان فاعلاً أو مفعولاً أو واقعاً في حيز الفاعل والمفعول بـه.....، ولأن المنطقيين وبعض النحويين قد حدوه حداً خارجاً عن أوضاع النحو، فقـالوا الاسـم صوت موضوع دال باتفاق على معنًى غير مقرون بزمن. وليس هذا مـن ألفـاظ النحويين، وإنّما هو من كلام المنطقيين وإن كان قد تعلّق به جماعة من النحـويين، وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأن غرضهم غير غرضنا"(1).

وقد أشار ابن خلدون كذلك إلى أن تأثّر النحاة بالمنطق الأرسطي لم يكن فـي مرحلة مبكرة من مراحل دراسة اللغة، وهي المرحلة التي يطلق عليهـا مـصطلح (الاستقراء)، ويتجلّى ذلك بصورة واضحة من خلال حديثه عن الخليل ومنهجه في دراسة اللغة الذي "هذّب الصناعة وكمل أبوابها"(2). ومن ثم سيبويه الذي أخذ بنهج أستاذه "فكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهدها ووضع فيها كتابه المـشهور الذي صار إماماً لكلّ ما كُتب فيها من بعده"(3).

وتمتد هذه المرحلة قرابة قرن كامل، إذ تبدأ منـذ نـشأة التفكيـر النحـوي والمحاولات المختلفة للكشف عن الظواهر اللغوية وصوغها فـي قواعـد نحويـة، وتنتهي بالخليل وتلميذه سيبويه اللذين يعدان قمة هذه المرحلة في تحديـد الأصـول العامة للبحث النّحوي، "والملحوظ بوضوح في هذه المرحلة تجرد الإنتاج النحـوي فيها من التأثّر بمؤثرات إغريقية بصفة عامة، وبراءته من التأثّر بالمنطق والفلـسفة بوجه خاص، ولعلّ السر في ذلك يعود إلى أن المشكلات التي أثيرت بين النحاة في هذه المرحلة كانت مشكلات داخلية، خاصة بالعربية"(4).

إذاً تأثّر النحاة بالمنطق الإغريقي جاء في مرحلة تالية من مراحـل دراسـة اللغة، وهي المرحلة التي شهدت بداية التفاعل الحقيقي بين الفكر العربي الإسلامي،

1- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، 48.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

3- المرجع السابق.

4- أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 68ـ 69.

وبين الأفكار غير العربية بعامة، والإغريقية منها بصورة خاصة، والمنطقية منها بوجه أخص، وهي المرحلة التي يشير إليها ابن خلدون بقوله:"ثم طال الكلام في هذه الصناعة وحدث الخلاف بين أهلها، وكثرت الأدلّة والحجاج بينهم، وتباينت الطرق في التعليم، وكثر الاختلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد"(1).

وكان النّحو أحد العلوم العربية التي تأثرت في هذه المرحلة بالفكر الإغريقي، وقد تأثر بعض النحاة بالبناء المنطقي لهذا الفكر. وأبرز ما يمكن أن يعد مثالاً على ذلك التّأثّر المتبادل بين النحو والمنطق ما يسمى عند النحاة بـ(نظرية العامل)، التي شغلت تفكير النحاة، وأخذت حيزاً كبيراً في مناظراتهم النّحوية - بالذات بين نحاة الكوفة والبصرة في مسائلهم الخلافية - وقد أولى النحاة القدماء هذه النّظرية أهمية كبيرة، وأفردوا لها أبواباً في مؤلفاتهم، ووضعوا للعامل النحوي نظريات عدوها من البديهيات التي لا يجوز الخروج عليها. يقول ابن خلدون في ذلك :"ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً وأمثال ذلك"(2).

وتأمل أسس هذه النظرية يوحي بوضوح إلى أنها قامت على أسس فلسفية بحتة، لأنّها قامت على مبدأ (المؤثر والمتأثر)، أو العامل والمعمول، أو السبب والمسبب، وهذا الأساس له أصوله في الفكر الفلسفي فيما دار بين الفلاسفة والمتكلمين من كلام حول (مبدأ السببية)(3). وقولهم كذلك: إن الله فاعل العالم وصانعه(4). وقولهم: إن كلّ حركة توجد في الجسم، فإنّما توجد لعلّة محركة(5).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1129.

[3] - ابن رشد، تهافت التهافت، ت: سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة، 1964، 289- 302.

[4] - المرجع السابق.

[5] - ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية، 2/ 108.

كما أن لمبدأ التّأثّر والتأثير، أو الفعل والانفعال حضوراً في الفكـر المنطقـي لاسيما ما يتعلّق بمقولتي:"يفعل" و"ينفعل"(1). وفسر الغزالي المقصود من مقـولات أرسطو السابقة بقوله:"القول في أن "يفعل" معناها نسبة الجوهر إلى أحد موجود منه في غيره، غير باقي الذات، كالتسخين، والتحديد، والقطع، فإن البرودة، والسخونة، والانقطاع الحاصل بالثلج والنار، والأشياء الحارة في غيرها، لها نسبة إلى أسبابها عند من اعتقد أسباباً في الوجود، فتلك النّسبة من جانب السبب يعبر عنه بأن يفعل، إذا قال: يسخّن، ويبرد، ومعنى يسخّن: يفعل السخونة....، فهذه النسبة هـي التـي عبر عنها بهذه العبارات"(2).

ويبدو تأثّر النحويين بالمتكلّمين والفلاسفة واضحاً في أساليبهم، وحججهم، وطرق جدالهم، ومصلحاتهم أيضاً، فمثلاً نجد سيبويه في حديثه عن التمييز، يقول:" وإنّما فررتَ إلى النّصب في هذا الباب، كما فررت إلى الرفع في قولك: بـِـصحيفة طين خاتمها، لأن الطّين اسم وليس مما يوصف به، ولكنّه جوهر يضاف إليـه مـا كان منه. فهكذا مجرى هذا وما أشبهه"(3).

فالجوهر والعرض ليسا من مصطلحات النّحويين، ولكنّهما من مـصطلحات الفلاسفة والمتكلمين، وإن العديد من المصطلحات استعارها النّحاة العرب من الثّقافة اليونانية(4).

ومن ذلك أيضاً مصطلح (الظرف) عند البصريين والذي يقابل عنـد الكـوفيين مصطلح (المحل) أو (الصفة)، يقول المخزومي :"ومجافاة الكوفيين للتأثر بالفلـسفة، ظاهرة في هذا المصطلح، فلم تعرف العربية كلمة (الظـرف) بهـذا المعنـى، لأن

---

[1]- أرسطو، المنطق، ت: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980، 1/ 62.

[2]- الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1978، 237.

[3]- سيبويه، الكتاب، ج2/ 117.

[4]- فيرستنغ، كيس، عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي، ترجمة محمود كناري، وزارة الثقافة، (2000)، 263.

الظّرف فيها هو الوعاء، واعتبار مدلولات هذه الألفاظ أوعيـة للموجـودات غنـي بالتأثير الفلسفي"(1).

فمصطلح (الظّرف) المستعمل في النّحو العربي جاء نتيجة التأثر بمنطق أرسطو، يقول فيرستنغ:" أما بالنسبة للظرف، والذي يمكن الرجوع في تأثيره لكتاب أرسطو (angeion) ويعني (وعاء أو إناء)، فإن هذه الحجة قوية ويصعب دحضها كـدليل على أثر المنطق اليوناني في بدايات النّحو العربي.... وهذا يتضمن ـ كما يمكـن أن يقال ـ وقوع الحدث فيه، تماماً مثل الإناء، وهذا هو المعنـى العربـي لكلمـة ظرف"(2).

والظرف: هو كلّ اسم من أسماء المكان أو الزمان يـراد فيـه معنـى "فـي"، فقولنا:(صمتُ اليوم، وجلستُ مكانك)، والتقدير: صمتُ في اليـوم، وجلـست فـي مكانك(3).

وذكر أرسطو أن الزمان والمكان كالوعاء للأشياء، إذ لا بد لكلّ شيء مخلوقٍ أن يكون واقفاً في زمان من الأزمنة وفي مكان من الأمكنة، فهما كالوعاء لـه، وهـذا أصلُ تسمية النّحويين للمفعول فيه ظرفاً، أي: وعاء(4).

ومن خلال ما سبق يتضح مدى تأثّر النحاة بالفكر المنطقي في بنـاء قواعـد اللغة، والتي أساسها الذي ينبغي أن يقوم على منهج استقرائي تفسيري بعيداً عن ذلك التأثّر بالمناهج الأخرى وهو ما نادى به ابن خلدون في نقده لسير النحاة في دراسة اللغة.

ومسألة العلاقة بين علم المنطق وعلم اللغة لا تزال مسألة نقاش وجـدل بـين الباحثين، ونجد كذلك أن الألسنية التوليدية والتحويلية تتفق في الكثير مـن جوانبهـا

---

[1]- المخزومي، مهدي مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي، مصر، (1377)،310.

[2]- فيرستنغ عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي، 49.

[3]- ابن ابي الوفاء، عبد الرحمن، أسرار العربية، ت: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط1(1995)، 166.

[4]- أبو المكارم، تقويم الفكر النّحوي، 10.

الموقف نفسه الذي وقفه ابن خلدون من هذه المسألة، يقول دي سوسير:"يجب دراسة اللغة لذاتها وبذاتها".

فقول دي سوسير يشير إلى ضرورة دراسة اللغة بعيداً عـن التـأثّر بـالعلوم الأخرى، أي أن اللغة واقع بذاته له خصائصه وظروفه التـي يجـب أخـذها فـي الحسبان عند القيام بالدراسة ووضع القوانين، ولا يجوز بناء هذه القواعد والأحكـام بناء على أسس وقواعد بنيت عليها قوانين وقواعد علم آخر.

وهو ما قرره ابن خلدون سابقاً بعينه، إذ إن اللغة في منظوره ملكـة لـسانية، تقتضي دراستها من هذا المنطلق دون التأثّر بأسس علم آخر. وهذا الأمر كان دافعاً أمام بعض الباحثين المحدثين للطعن بمناهج اللغويين القدامى في دراستهم للكثير من جوانب اللغة وقواعدها، إذ بنوا الكثير من هذه القواعد اعتماداً على صيغ وتراكيب مصطنعة قد تكون في بعض الأحيان مبنية على توهم لما وراء النصوص المنطوقة من معانٍ وهذا على خلاف المنهج الذي ينبغي اتباعه في هذا الباب.

كما أن منهج النحاة لم يكن ليقف عند حد التأثّر بعلوم المنطق، بـل نجـد أن بعضهم قد درس اللغة اعتماداً على أسس علوم أخرى، ومن هـؤلاء علـى سـبيل المثال ابن جنّي في خصائصه إذ تأثّر بمنهج الفقهاء وتقسيمهم للأحكام الفقهية، فأراد أن يجعل للغة أصولاً تقوم عليها حالها حال الفقه وأصوله، وعد هذا عنـد بعـض الباحثين من باب الخلط في المنهج المتّبع في الدراسة، يقول عفيف دمشقية:"وحاكوا المتكلمين في تطعيم النّحو بشيء من الفلسفة والتعليل، ونهجوا نهج الفقهاء في وضع الأصول"(1).

في حين وقف بعض الباحثين تجاه مسألة تأثّر النحاة بـالمنطق وغيـره مـن العلوم الأخرى وقفة إنصاف، حيث يرون أن إنعام النظر في ما خلّفه النحـاة مـن مؤلفات يكشف عن أسس منهجية مختلفة منها ما يتّسم بطابع منطقي لا جدال فيـه، ومنها ما هو مستمد من المعطيات اللغوية لا يراعي إلاّ ما يلتمس في المنطوق عند العرب، يقول عبد القادر المهيري:"ثم تفرع هذا البحث حسب اتّجـاهين مختلفـين:

---

[1]- دمشقية، عفيف المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي، معهد الإنماء العربي، ط1 (1978)، 113.

اتّجاه لغوي لم يحد عما ذهب إليه الأوائل إلاّ لتوضيح الأسس المنهجية، واتّجاه منطقي تولّد عن الخلاف بين المدارس النحوية، وتغذّى من ترجمة التراث اليوناني"(1).

وخلاصة ما سبق نجد أن ابن خلدون قد درس أسس التقعيد اللغوي دراسة تنم عن فكر لغوي حداثي لا يقصر عما نجده عند أصحاب المدارس اللغوية الحديثة، حيث نظر إلى اللغة على أنها ملكة لسانية تقتضي دراسة قوانينها وأنظمتها اتّباع منهج وصفي تفسيري نابع من واقع الكلام المنطوق دون عبرة بقوانين العلوم الأخرى. ويبدو كذلك أنّه قد درس هذه المسألة من جانب آخر طال اهتمامه به في مقدمته، وهو جانب الاتصال الحضاري بين الأمم وما ينجم عنه من نتائج، وما ظاهرة تأثّر دراسة اللغة بالمنطق الأرسطي وغيره من العلوم إلاّ نتيجة من نتائج الاتصال الحضاري بين هذه الأمم، سواء أكان هذا الاتصال بشكل مباشر عن طريق الاختلاط والامتزاج في مرحلة نشر الإسلام، أو بشكل غير مباشر عن طريق عمليات الترجمة في العصور الإسلامية الأولى.

ثانياً: مناهج النحاة في التأليف:

لقد شاع التأليف في النّحو بعد الخليل وسيبويه وظهرت المؤلفات في المسائل والأصول والفروع، وقد ساهم المختصون في ثراء المكتبة النّحوية جهد ما استطاعوا، بمؤلفات تقليدية مستقلّة، أو بالشرح أو الاختصار، أو المناقشة والجدل.

وإن كانت مطولات النّحو فيها جهد ذهني عميق، وتوجيهات موغلة في الإحالات والاستطراد حول المسائل وتعدد الآراء والدفاع عنها أو ردها، فإن مختصراته وخلاصاته فيها تركيز للأسلوب يؤدي إلى تعقيد الأفكار، وتجميعها تحت جمل قليلة غامضة، من الصعب استيعابها ومعرفة ما يقصد منها، وربما كان ذلك سبباً في انصراف المتعلمين عن النحو بشكل خاص، واللغة بشكل عام(2).

---

[1] - المهيري، نظرات في التراث اللغوي، 99.

[2] - عيد، في اللغة ودراستها. وينظر القوزي، عوض، تبسيط استخدام اللغة العربية، ص16 وما بعدها.

وقد أدرك ابن خلدون خطورة هذه المسألة، وأثرها على المتعلمين والمعلّمـين على حد سواء، وعقد في مقدمته فصلين لذلك: الأول منهما بعنوان "كثرة التـأليف عائق في التحصيل"(1). والثاني منهما "أن كثرة الاختصارات مخلّـة بـالتعليم"(2). حيث ذهب إلى أن كثرة التأليف في العلوم بشكل عام، وفي النّحو بشكل خاص سبب من أسباب ضعف التحصيل، فيقول في هذا الصدد:"اعلم أنّه مما أضر بالناس فـي تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واخـتلاف الاصـطلاحات فـي التعليم..... ثم مطالبة المتعلّم والتعليم باستحضار ذلك"(3).

ويمثّل على ذلك بمجموعة من الكتب النّحوية التي أكثر من تأليفها المتأخرون وتلاميذهم، والتي تقوم على الآراء والجدل، والافتراضات التي تـصل إلـى حـد الإحالة، والتأويلات التي هدفها المصالحة بين النصوص والقواعد، التي لم يـصل أصحابها إلى نتيجة سوى زيادة الأمر عسراً وتعقيداً، ومنها (شرح الكافيـة لابـن الحاجب)، و(وارتشاف الضرب من كلام العرب لأبي حيان)، و(وشرح الأشموني)، و(وحاشية الخضري على ابن عقيل)، وغيرها "وهي (حسب ما يرى)، كلّها متكررة والمعنى واحد، والمتعلّم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها، والعمر ينقضي في واحد منها"(4).

ويرى كذلك أن الاهتمام بهذه الكتب يجب أن يبقـى محـصوراً فـي طبقـة المختصين "الذين يكدون فيها أذهانهم طلباً للتوغّل وتجاوز الحدود"(5). أمـا شـغل المتعلمين العاديين بها فأمر يرفضه ابن خلدون لأن "المتعلّم ولو قطع عمره في هذا كلّه فلا يفي له بتحصيل علم العربية وهو آلة من الآلات ووسيلة. وكلّما خرجت عن

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1107.
[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1109.
[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1107.
[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1108.
[5]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1108.

ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها"(1).

ويفهم من كلام ابن خلدون السابق مسألة أخرى، وهي وجوب البحث عما في النّحو العربي من نافع يجب علمه، ومن غير نافع لا يضر جهله، إذ النحو وسـيلة لخدمة اللغة، وليس غاية، فالنحو ضروري لإصلاح الكلام لتفـسيره وتقبلـه، وإذا استخدم في اللغة بقدر حاجتها منه وفائدته لها كان مقبولاً مستساغاً، أما إذا جـاوز الحاجة والفائدة إلى الإكثار دون حاجة، فإنّه حينئذ يكون عبئاً في ذاته حيث يصعب فهمه واستيعابه، ولذا "صارت الصناعة النحوية كالطبيعية التي لا يمكن نقلهـا ولا تحويلها"(2).

وابن خلدون بهذا يقارب رأي ابن مضاء في رده على النحاة وكتب النحويين، حيث يرى "أنّهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها (صناعة النحو) القدر الكافي فيما أرادوه، فتوعرت مسالكهم، ووهنت مبانيها على أنّها إذا أخذت المأخذ المبدأ من الفصول، المجرد عن المحاكاة والتخييل، كانت من أوضح العلوم برهاناً، وأرجـح المعارف عند الامتحان ميزاناً، ولم تـشتمل إلاّ علـى يقـين أو مـا قاربـه مـن الظنون"(3). وصرح بهدفه من تأليف الكتاب بقوله:"قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النّحو ما يستغني النّحوي عنه، وأنبه إلى ما أجمعوا على الخطأ فيه، فمن ذلـك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي"(4). حتّى صار حال النحاة عنده "كمثل رجال ذوي أموال عندهم الياقوت الرائـق، والزبرجـد الفـائق، والذهب الأبريز والورق التي برزت في الخلوص كلّ التبريز، وقد خالطهـا مـن الزجاج الذي صفّى حتّى ظن زبرجداً والنحاس الذي عولج حتى حسب عسجداً مـا

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1115.

2- السابق نفسه، 4/ 1108.

3- ابن مضاء، الرد على النحاة، ت: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2(1982)، 72.

4- المرجع السابق نفسه، 76.

هو أبهى منظراً وأعظم في مرأى العين خطراً، وأكثر عدة وأجد جده حتى صاروا بها ألهج، وظنّوا أنّهم إليها أحوج"(1).

فابن مضاء لم يقتصر في مهاجمته على نظرية العامل وحدها، لأنّهـا فاسـدة بذاتها، كما يرى، فهي تجر وراءها أيضاً حشداً من علل يعجز العقل عن فهم كثير منها "لأنّها لا تفسر غامضة من غوامض التعبير، ولا دفينة من دوافن الأسـلوب، وإنّما تفسر فروضاً للنحاة وظنوناً مبهمة"(2).

إلاّ أن هذه الآراء التي قدمها ابن مضاء لم تلق القبول لدى الكثير من العلماء، ويرد بعض الباحثين(3) السبب في ذلك إلى بعد هذه الصرخة التي نادى بهـا ابـن مضاء (في أصقاع الأندلس) عن مراكز الثقافة العربية آنذاك فـي بغـداد والـشام ومصر والحجاز، كما أن المنهج الذي اختطّه ابن مضاء لم يحظ كذلك بتقدير النحاة التقليديين بعده حقّ قدره، فغابت آراؤه عن الدرس النحوي.

وسار الزمخشري فيما بعد، وهو من أعلام القرن السادس الهجري على خطى ابن مضاء في كتابه (المفصل)، فنظر في مؤلفات سابقيه فوجد أن النحو لم يتغير أو يتطور منذ عهد سيبويه، وأن المؤلفات التي ظهرت في الفترة الواقعة بينـه وبـين عصر سيبويه لم تخرج عن دائرة (الكتاب). "ولعلّ أهم ما جد على النّحـو بفـضل الزمخشري هو مواجهة أحكامه وقضاياه بعقلية مستقلّة، وتصور متحرر، وقد أحس كذلك بأن النحو كعلم - يدرس لذاته أولا، ولتقويم اللسان ثانياً، ولفهم النّص اللغوي ثالثاً، وللتوفيق بين أحكامه ونصوص اللغة التي يعالجها رابعاً - مختلـف، وفـي حاجة إلى مسايرة اللغة، وإلى تخطيط جديد"(4). ولعلّ الـسبب فـي قبـول فكـرة الزمخشري دون غيره من الباحثين، أمثال ابن مضاء على سبيل المثـال، أنّـه أي الزمخشري لم يسفّه رأياً للقدماء، ولم يتعرض كذلك لجهودهم بالانتقاص، بل سعى إلى تحقيق هدفه بهدوء ومنهجية جعلت الباحثين يتقبلون صنيعة بالرضا إلى حد ما.

1- ابن مضاء، الرد على النحاة، 81ـ 82.

2- ضيف، شوقي، مقدمة كتاب ابن مضاء، 7ـ 8.

3- عيد، أصول النحو العربي، 201. وينظر القوزي، تبسيط استخدام اللغة العربية، 19.

4- عون، تطور الدرس النحوي، 80.

وتكررت بعد ذلك محاولات تيسير دراسة النحو، وكان من أهمها كما يـرى ابن خلدون، محاولة ابن هشام "لأنّه استولى على غاية من ملكة تلك الـصناعة لـم تحصل إلاّ لسيبويه وابن جنّي. لعظم ملكته وما أحاط به من أصـول ذلـك الفـن وتفاريعه وحسن تصرفه"(1). حتّى وصفه ابن خلدون كذلك بأنّه أنحى من سيبويه.

وقد درس بعض اللغويين العرب هذه القضية بعمق واستقصاء، وكـان علـى رأسهم إبراهيم مصطفى صاحب "إحياء النّحو" حيث دعا إلى إلغاء بعـض أبـواب النّحو والاكتفاء بأبواب عينها وحدد الإطار لكلّ منها، بالإضافة لبعض الآراء التـي خالفت ما استقر عليه عرف الدارسين في أبواب كثيرة.

وتتوالى المحاولات في هذا المجال طلباً لتيسير النّحو، وتخليصه من الكثيـر من الشوائب التي كانت وما تزال عثرة في طريق الكثير من المتعلمين، ومن أهـم هذه المحاولات دراسة شوقي ضيف في كتابه (تجديد النّحو). وقد سار فـي هـذا المؤلف على نهج ابن مضاء حيث دعا إلى ضرورة إعادة دراسة النّحو وتخليـصه مما يمكن أن يكون عائقاً في فهم الكثير من مرامي، وخاصة إذا اعتبرنا أن النّحـو وسيلة لمعرفة الكلام وفهمه، وليس غاية يسعى المرء إليها.

ومع ذلك فلم تسلم هذه الآراء التي قدمها شوقي ضيف من النقد، بل الـرفض أيضاً، حالها حال ما واجهته آراء ابن مضاء من رفض كذلك فيما مضى، لأن هذا الكتاب الذي قدمه شوقي ضيف وما يحويه من آراء، في نظر الكثير من البـاحثين "غير صالح في نهجه وتبويبه ومادته، ليكون عتاداً يرجع إليه مؤلفو كتـب النّحـو التعليمي، ليضعوا على أسسه كتباً، كما كان يرجو مؤلفه"(2).

والخلاصة هنا أن الباحث يضم رأيه إلى آراء الداعين إلى تيسير النحو، وعلى رأسهم ابن خلدون، وتبسيط المطولات في تلك المؤلفات طلباً للسهولة والتيسير على المتعلّمين والمعلّمين في نفس الوقت، وحصر الخلافات والعلل والأقيسة والتأويلات النحوية على المتخصصين في الدراسات النّحوية لتوسعة آفاقهم في هذا المجـال، مع ضرورة تخليص النّحو كذلك مما يسمى (نـدرة أو شـذوذاً)، بالإضـافة إلـى

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1108.

[2]- السيد، النحو العربي بين التطوير والتيسير، ص251.

الاستشهادات التي تظهر فيها الصنعة والتّكلّف، مع مراعاة عـدم المـس بجهـود القدامى بالتسفيه أو بالانتقاص.

ولم يكتفِ ابن خلدون بمهاجمة المطولات من المؤلفات النّحوية، فـإن الأمـر سيان بالنسبة كذلك للمختصرات النّحوية التـي وضـعها النحـاة بقـصد التعميـة والتصعيب، أو بقصد التوضيح والتيسير، فإن الكثير منها لا يصلح للمتعلمـين، إذ يسبب لهم صعوبات تقصر بهم عن تحصيل العلوم، إذ يقول في هذا :"ذهب كثيـر من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويدونون منهـا برنامجاً مختصراً في كلّ علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتهـا باختـصار فـي الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن. وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسيراً على الفهم. كما فعل ابن مالك في العربية، وهو فساد في التعليم وفيه إخلال بالتحصيل"(1).

ولم تكن هذه المختصرات تشكّل عبئاً على المتعلمين فقط، وإنّما على المعلمين المشتغلين بتعليمها أيضاً، فتروي كتب التراث قول أحدهم على مقدمة الجزولي، وقد كان عالماً في النّحو "أنا ما أعرف هذه المقدمة، وما يلزم عن كوني ما أعرفهـا ألا أعرف النّحو"(2). فعدم المعرفة في مثل هذه المختصرات لا يضر في إدراك النّحو، أو غيره من علوم العربية، لأنّها عسرة الفهم لما تحمله من معانٍ كثيرة متزاحمـه، فتشغل المتعلّم بحلّ الألفاظ، ويضيع وقته في الوسيلة بدلاً من الغاية، والنتيجة التـي يقررها ابن خلدون بعد ذلك أن "الملكة الحاصلة من التعليم في تلـك المختـصرات ملكة قاصرة كشأن هذه الموضوعات المختصرة"(3).

ويلاحظ مما سبق أن ابن خلدون قد اهتم ببيان أثر تلك المناهج التـي اتّبعهـا القدامى في دراسة النحو في العملية التعليمية وما تتركه كذلك من أثر واضح فـي ملكة اللسان، إذ هي الغاية عنده، وما سواها من علوم هي وسيلة لتحقيقها، حيث يتم ذلك من خلال بعض الكتب وما تحويه من نصوص كثيرة من كلام العـرب: مـن

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1109.

[2]- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت: محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، (1948)، 3/ 157.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1109.

الأمثال، والشواهد، والأشعار، وكلّ ذلك يتحقق عند سيبويه، حيـث"وضـع فيهـا (الصناعة النّحوية) كتابه المشهور الذي صار إماماً لكلّ ما كتب فيها من بعـده"(1). ويقول أيضاً :"فإنّه (أي سيبويه) لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم، فكان فيه جزء صالح من تعليم هـذه الملكة"(2).

ويحدد ابن خلدون بعد ذلك طريقة التلقي لمسائل هذا العلم من كتاب سـيبويه، وما شابهه من المؤلفات التي راعت أسس هذه الصناعة، فيبدأ المعلم بتلقين المـتعلّم بالتدريج شيئاً فشيئاً وقليلاً فقليلاً فـ"يلقى عليه أولاً مسائل من كلّ باب من الفن هي أصول ذلك الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعى في قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه، حتّى ينتهي إلى آخر الفن.......وبعد ذلـك يحـصل على ملكة في ذلك العلم"(3). إلاّ أن هناك بعض المتعلمين والدارسين كذلك لكتـاب سيبويه لم يفطن لهذه الخطوات المذكورة، فكانت النتيجة بالنسبة للمتعلّم أن "يحصل على علم اللسان صناعة ولا يحصل عليه ملكة .....والعلم بقوانين الإعراب إنّما هو علم بكيفية، وليس هو نفس الكيفية"(4). وأما النتيجة بالنسبة للدارسـين فـإن هـذه الصناعة أصبحت في مؤلفاتهم "كأنّها من جملة قوانين المنطق العقليـة أو الجـدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته. وبعدوا عن ثمرتها"(5).

ومن خلال ما سبق نجد أن ابن خلدون قد طرح قضية من أهم القضايا التـي نالت حظاً وافراً من جهد الباحثين المحدثين، وما قدمه من آراء تربوية فـي هـذا المجال لا تقصر عما قدموه، بل على العكس من ذلك قد تكون المنارة التي ارتسموا على أساسها خطاهم في هذا المجال. مع ملاحظة أن تناوله لهذه المسألة، كغيرهـا من مسائل اللغة، لم يكن تناول عالم اللغة، واهتمامه كذلك ليس كاهتمام دارس اللغة،

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1130.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1148.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1110.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1148.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1148.

وإنّما هي اهتمامات يمليها عليه اتجاهه الذي سار فيه في دراسة اللغة وغيرها من العلوم، وهو اتّجاه عالم الاجتماع الذي لا يقف عند وصف الحقائق وصفاً ظاهرياً تجريدياً، وإنّما هو وصف تحليلي يخضع لكلّ المقاييس العلمية، انطلاقاً من بروز الظاهرة، مروراً بأثرها في النفس، منتهياً بتقديم الحلول والمقترحات. ويبدو لي كذلك أن الأخذ بهذه المقترحات التي قدمها ابن خلدون فيما سبق سيكون علاجاً ناجحاً في حلّ مشكلة الدرس النحو، وما يعانيه دارسوه، وما يعانيه هو أيضاً من عزوف عنه في كثير من جوانبه في العصر الحاضر.

الفصل الثالث

علم اللغة، علم الأصوات، الخط والكتابة

1.3 علم اللغة:

يقصد بعلم اللغة: دراسة اللغة على نحو علمي، ويشمل بذلك الأصوات، وبناء الكلمة (الصرف)، وبناء الجملة (النحو)، و المفردات ودلالاتها. وبكلمة أخرى "هو العلم الذي يدرس الظاهرة اللغوية في أبعادها الشكلية التركيبية وفي أبعادها الوظيفية"(1).

وقد ارتبط مصطلح (علم اللغة) في الاستعمال القديم في الثقافة العربية بمصطلح (فقه اللغة)، وقد كانت التسمية الثانية (فقه اللغة) أكثر شيوعاً في مجال الدراسات العربية القديمة، حيث تُطالعنا عناوين الكتب التي ألّفها العلماء القدماء بهذا المصطلح (فقه اللغة). ويعد كتاب (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها) لابن فارس (385هـ) أول كتاب يكون في عنوانه عبارة فقه اللغة، وأغلب الظن أن هذا العنوان مأخوذ من لفظة (الفقه)، فقد كان الرجل فقيهاً، فضلاً عن الصلة التي كان يراها ابن فارس بين اللغة والدين على وجه العموم، وبينها وبين الفقه على وجه الخصوص(2).

ويرى ابن فارس أن درس اللغة له طريقان: (الأصل، والفرع)، أما الفرع فهو معرفة الأسماء والصفات، كقولنا: رجل وفرس، وطويل وقصير. أما الأصل فهو القول على موضوع اللغة وأوليتها، ومنشئها، ثم على رسوم العرب في مخاطبتها، وما لها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً(3). ثم تلاه بعد ذلك في التأليف في علوم العربية ابن جني في كتابه (الخصائص)، وهو كتاب في فقه العربية، وقضاياها، وقد توقّف فيه ابن جني عند الكثير من مسائل اللغة، نحو: مفهوم اللغة ونشأتها، والأصول

---

[1] - عبابنة والزعبي، علم اللغة المعاصر، 10.

[2] - الراجحي، فقه اللغة في الكتب العربية، 42. وينظر ياقوت، فقه اللغة وعلم اللغة، 28.

[3] - ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، 29.

اللغوية، وغيرها من مسائل اللغة، وإن كان ابن جني على ما يبدو قد تأثّر فيه بمنهج أستاذه ابن فارس، فقد أراد أن يجعل للغة أصولاً تحاكي أصول الفقهاء.

وهناك كتاب آخر من كتب التراث العربي جعل ضمن عنوانه (فقه اللغة)، وهو كتاب (فقه اللغة وسر العربية) لأبي منصور الثعالبي (429هـ). وقد تأثّر بابن فارس كثيراً، فقد ذكره ضمن اللغويين الذين أخذ عنهم في كتابه، فيقول:"وتركت الأدب والكتب أنتقي منها وأنتخب، وأفصل وأبوب، وأنتجع من الأئمة مثل الخليل، والأصمعي، وأبي عمرو الشيباني، وأحمد بن فارس، وغيرهم"(1). بالإضافة إلى أن العنوان (فقه اللغة) يوحي إلى ذلك التأثير بشكل واضح، وكذلك بعض العناوين التي تبدو مشتركة بين الكتابين، مثل: الإشباع، والتوكيد، والنحت، ويقع الكتاب في قسمين: الأول فقه اللغة، والثاني سر العربية. وقد تناول فيه مجموعة من قضايا اللغة العربية وخصائصها، وإن غاب عليه الطابع المعجمي.

والكتابان السابقان لا يكاد يختلف مضمونهما عن مضمون كتاب جلال الدين السيوطي (المزهر في علوم اللغة وأنواعها) "وإن كان أكثر منهما استيعاباً على ما اشتهر به السيوطي من جمع كتب السابقين، والأخذ عنها"(2). والخلاصة مما سبق أن علماء العربية القدامى لم يكونوا يميزون في الاستعمال بين المفهومين (علم اللغة، وفقه اللغة)، وإن كان مصطلح فقه اللغة أكثر استعمالاً.

أما عن موقف ابن خلدون من مسألة (علم اللغة) فيبدو واضحاً أنّه قد فهم مصطلح (علم اللغة) فهماً لا يكاد يختلف عما وجدناه عند سابقيه في هذا الصدد، وإن كان يعني بهذا المصطلح (علم اللغة) البحث في الألفاظ ومعانيها، ولذلك قسم علوم اللسان العربي إلى أربعة علوم:(النحو، واللغة، والبيان، والأدب). فقد فصل بين علمي (النحو، واللغة)، وهذا الفصل يشير إلى أن ابن خلدون يرى أن علم النحو يبحث في قضايا الإعراب والإسناد وغيرها، في حين أن (علم اللغة) يبحث في دلالة الألفاظ، مع ملاحظة تقديمه لعلم النحو على علم اللغة، مع أن حقّه التقديم،

1- الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (2002)، 21.

2- شاهين، في علم اللغة العام، 5 ـ 6.

فيعلل ذلك التقديم بقوله،:"وكان من حقّ علم اللغة التقديم لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنّه تغير بالجملة ولم يبقَ له أثر، فلذلك كان النّحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليس كذلك اللغة"(1).

فالعرب في بداية أمرهم (قبل مجيء الإسلام) كانوا يستعملون الألفاظ في مواضعها ثم فسدت هذه الملكة بمخالطة العجم، فأسباب نشأة هذا الفرع من فروع علم اللسان العربي لا تختلف عن أسباب نشأة علم النّحو التي ذكرت سابقاً، وهي فساد الملكة نتيجة الاختلاط بالأمم الأخرى بعد انتشار الإسلام ودخول غير العرب في الإسلام وتمازجهم في ظلّ الدولة الجديدة، فيقول ابن خلدون في ذلك :"لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب استنبطت القوانين لحفظها - كما قلنا - ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتّى تأتّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ فاستُعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم، ميلاً إلى هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك، وأملوا فيه الدواوين"(2).

يفهم من نص ابن خلدون السابق ثلاثة أمور:

الأول: أن سبب نشأة هذا العلم الجديد (علم اللغة) هو فساد ملكة اللسان العربي، بعد أن كانت لهم بالطبع في جميع علوم اللسان (النّحو، واللغة، والبيان، والأدب).

الثاني: أن عناية القدماء بكلّ ما يتصل باللغة من قريب أو بعيد بهدف المحافظة على القرآن، والسنّة. ويذكر السيوطي بعض الروايات التي تشير إلى عناية العرب في بعض مسائل اللغة قد نشأت منذ عهد مبكّر من حياة الدولة الإسلامية، ومن ذلك أن عبد الله بن عباس - رضي الله عنه - كان يتصدى في

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1128.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1131.

المسجد لتفسير القرآن، وكان الناس يلقون إليه بأسئلتهم، فيجيب عنها إجابة العـالم المتثبت من مسائل الشرع واللغة(1).

الثالث: اختصاصات هذا العلم، وهي (الموضوعات اللغوية)، وجعلهـا ابـن خلدون في أقسام، منها ما يشمل الألفاظ في معانيها الأصلية كما فعل الخليـل بـن أحمد الفراهيدي في معجمه (العين)، وفصل الحديث حول هذا الكتاب مـن حيـث: أساسه، ومادته، وطريقة ترتيبه، فيقول:" وكان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، ألّف كتاب (العين)، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلّها من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليـه التركيـب فـي اللـسان العربي...... وبدأ من حروف الحلق بالعين، فلذلك سمى كتابه بـالعين"(2). ومنهـا مختصر العين للزبيدي، والصحاح للجوهري، والمحكم لابن سيدة.

ومنها ما يشمل الوضع العام للألفاظ، وما تُستعمل له من المعـاني الخاصـة، وهو ما سماه الثعالبي (فقه اللغة)، ومنها ما يشمل استعمال الألفـاظ فـي معانيهـا المجازية، كما وضع الزمخشري في أساس البلاغة، كما يشمل بعضها البحث فـي الألفاظ المشتركة، ومثل ذلك الألفاظ لابن السكيت، والفصيح لثعلب.

وقد خص ابن خلدون (فقه اللغة) بنوع من المباحث، وهو بيان الوضع العـام للألفاظ وما تختص به بالاستعمال، وهو بذلك يوافق فهم الثعالبي للأساس من وضع فقه اللغة، فيقول:"لما كانت العرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمـور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال، واحتـاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكلّ ما فيه بياض، ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب، ومن الإنسان بالأشيب، ومـن الغـنم بالأملح، حتّى صار استعمال الأبيض في هذه كلّها لحناً وخروجاً عن لسان العرب. واختص بالتأليف في هذا المنحى الثعالبي"(3). أما علم اللغة فمجال بحثـه بالألفـاظ

---

[1] - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1/ 347.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1132.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1133 ـ 1134.

ومعانيها، وعدم إدراكها عند ابن خلدون "أشد من اللحن في الإعراب وأفحـش"(1). لأن الإعراب يمكن أن يستغنى عنه بقرائن الكلام وبساط الحال. أما دلالة الألفـاظ فإن النقل الذي تثبت به اللغة إنّما هو النقل عن العرب أنّهم استعملوا هـذه الألفـاظ لهذه المعاني، ولذا "لا تثبت اللغات بقياس ما لم نعرف استعماله علـى مـا عـرف استعماله بجامع يشهد باعتباره في الأول شأن القياسات الفقهية"(2).

وليس اختصاص علم اللغة بمعاجم اللغة وتأليفها أمراً مقتـصراً علـى ابـن خلدون، بل يكاد هذا الأمر يكون عاماً عند علماء اللغة القـدماء، فيقـول صـاحب المواهب الفتحية في علم اللغة:"وهو علم بنقل الألفاظ الدالة على المعـاني المفـردة وضبطها وتمييز الخاص منها بذلك اللسان من الدخيل فيه. وبيان الألفاظ المتباينـة والمترادفة والمشتركة والمتشابهة"(3).

وقد تغير هذا المصطلح (علم اللغة) في الدراسات الحديثة، عما وجدناه عنـد القدامى بشكل عام، وابن خلدون بشكل خاص. فقد ذهب تمام حسان إلى أنّه الطريقة العلمية لدراسة اللغة، إذ يقول:"وهكذا انتفع علم اللغة بمناهج العلوم الأخـرى مـن حوله، حتى استطاع أن ينشئ لنفسه طريقة خاصة في النظر إلـى موضـوعه"(4). ويرى محمود فهمي حجازي أن مهمة عالم اللغـة أن يحلـل اللغـة أو اللهجـة أو المستوى اللغوي الذي يدرسه دون حب أو إعجاب أو كراهية أو نفور(5). أما علـم اللغة "فهو دراسة اللغة على نحو علمي، وتدرس اللغة في المجالات الآتية(6):

1 ـ الأصوات phonetics, phonology.

2 ـ بناء الكلمة (الصرف) morphology, morphematics.

3 ـ بناء الجملة syntax.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1134.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1134ـ 1135.

[3]- فتح الله، حمزة، المواهب الفتحية، القاهرة، (1312هـ)، 1/ 21ـ 22.

[4]- حسان، الأصول، 266.

[5]- حجازي، المدخل إلى علم اللغة، 15.

[6]- حجازي، علم اللغة العربية، القاهرة، (1962)، 31.

4 ـ المفردات ودلالتها semantics.

أما رمضان عبد التواب، فيرى أن هذا العلم تُعالج فيه قضايا اللغة مجردة عن الارتباط بأية لغة من اللغات، فاللغة التي يبحث فيها هذا العلم ليس هي اللغة العربية، أو الإنجليزية، أو الألمانية، وإنّما هي اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، "وهكذا نرى أن علم اللغة يستقي مادته من النظر في اللغات على اختلافها، وهو يحاول أن يصل إلى فهم الحقائق والخصائص التي تجمع اللغات الإنسانية كلّها في إطار واحد"(1). وذهب مازن الوعر إلى أن علم اللغة هو "الدراسة العلمية للغات البشرية كافّة من خلال الألسنة الخاصة بكلّ قوم من الأقوام، وهذه الدراسة تشمل: الأصوات اللغوية، والتراكيب النّحوية، والدلالات والمعاني اللغوية، وعلاقة اللغات البشرية بالعالم الفيزيائي الذي يحيط بالإنسان.

وقد لقي التعريف الذي قدمه (دي سوسير) لعلم اللغة في نهاية محاضراته شهرة واسعة في أنحاء العالم كافّة، ويكاد الباحثون يجمعون على أنّه أدقّ ما وضع في تعريف هذا العلم، إذ يقول:" إن موضوع علم اللغة الصحيح والوحيد هو اللغة ذاتها، ومن أجل ذاتها"(2). فاللغة التي يدرسها هذا العلم ليست لغة معينة من اللغات، إنّما هي اللغة التي تظهر وتتحقق في أشكال لغات كثيرة ولهجات متعددة، وصور مختلفة من صور الكلام الإنساني، فهناك ثمة أصول وخصائص جوهرية تجمع ما بين سائر اللغات وصور الكلام الإنساني، وإن كان لكلّ منها نظام اجتماعي معين تتكلمه جماعة معينة بعد أن تتلقاه عن المجتمع أو البيئة اللغوية، وتتحقق به وظائف خاصة، "فعلم اللغة بناء على ذلك يستقي مادته من النظر في اللغات على اختلافها، وهو يحاول أن يصل إلى فهم الحقائق والخصائص التي تسلك اللغات جميعاً في عقد واحد"(3).

فمن خلال ما سبق نلحظ مدى الاختلاف في وجهتي نظر كلّ من القدماء والمحدثين في النظر إلى مفهوم علم اللغة، حيث حصره القدماء في المعاجم

---

[1]- عبد التواب، فصول في فقه اللغة، 11 ـ 12.

[2]- ياقوت، فقه اللغة وعلم اللغة، 83.

[3]- السعران، علم اللغة، 51.

وتأليفها، في حين أن المحدثين قد وسعوا أفق هذا العلم بحيث شمل دراسة اللغة من جميع جوانبها، بالإضافة إلى أن القدماء قد حصروا هذا العلم في العربية وحدها على خلاف وجهة نظر المحدثين، ويبدو أن السبب في ذلك عائد إلى عدم اطلاع القدماء على اللغات الأخرى بشكل واسع، فبقيت وجهة نظرهم محصورة في العربية وحدها دون غيرها من اللغات الأخرى.

وهناك من حصر فقه اللغة بالدراسات القائمة حول العربية الفصحى دون سواها من اللغات، فهي دراسة محددة المكان والزمان، وذلك لأن علماء العربية اختصوا بدراسة الفصحى ضمن أسس مكانية، وزمانية (القرن السابق للهجرة والأول منها)[1]. في حين أن علم اللغة يدرس القوانين التي تخضع لها اللغة في جميع نواحيها: في تكونها ونشأتها، وأدائها لوظائفها، وعلاقاتها المتبادلة، وعلاقاتها بغيرها وتطورها، وما إلى ذلك[2].

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المحدثين مازال يخلط بين مصطلحي (فقه اللغة، وعلم اللغة)، فيطلقونهما في استعمالهم كما لو كانا مترادفين. غير أنّه يمكن القول إن فقه اللغة بمفهومه القديم أو الحديث لا يعدو أن يكون حلقة من حلقات الدرس في علم اللغة، فالعلاقة بينهما علاقة العموم والخصوص، وليست علاقة الترادف، يقول عبد الصبور شاهين:"هناك فرق كبير بين مفهوم المصطلحين (علم اللغة، وفقه اللغة) في الثقافة القديمة والحديثة، وهو فرق ينبغي أن يراعى عند استعمال أيهما"[3].

2.3 علم الأصوات:

إن تتبع المراحل التاريخية في الحضارة الإنسانية يكشف أن الهنود واليونان والرومان والعرب قد وضعوا لأنفسهم أفكاراً ومفاهيم عن الصوت الإنساني، وعن

[1] - أيوب، محاضرات في اللغة، طبعة بغداد، (1966)، 5.

[2] - وافي، علم اللغة، 16.

[3] - شاهين، في علم اللغة العام، 8.

أصوات اللغة والكلام وغيرها من فاهيم التي ورثناها عن القدماء وما زال بعـضها من تسميات مستعملاً حتّى الآن.

فنشأ التراث الصوتي عند الهنود في أثناء درسهم الصوتي واللغـوي لكتـابهم المقدس (الفيدا) الذي كتب باللغة السنسكريتية، وعن طريـق بعـض المترجمـات الأخرى، والتي وصلت إلى العالم الغربي، والتي اتّسمت بالدقة والنظام والمنهج، ثم توالت الدراسات الصوتية التي تشرح هذا الكتاب (الفيدا) وغيره من كتـب الهنـود التي طرحت هذا الجانب.

أما اليونان فقد اهتموا بنواحٍ صوتية بسيطة حيث كان النطق جـزءاً متممـاً لأقسام دراسة اللغة اليونانية، وهي قواعد اللغة، والاشتقاق، والتأويل، والنطق. ثـم طور (السوفسطائيون) الظواهر النطقية مقترنة بأعضاء النطـق بـادئين بوظيفـة الرئتين، وأبرز إنجاز صوتي حققه اليونانيون هو دراسة الأبجدية اليونانية، وعلـى ذلك كانت دراستهم الصوتية معتمدة على مفهوم الحرف(1).

أما بالنسبة للدراسات الصوتية عند العرب فقد غلب عليها بشكل عام أنّها قـد بدأت بمجموعة من الملاحظات اللغوية التي يصدرها الخلفاء أو الصحابة والتابعون بصورة شفهية. ثم اتّسعت حركة جمع اللغة واستخلاص قواعدها، حتّى انتهى الأمر بظهور الكتب الجامعة، وكان في بداياتها كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيـدي، وكتاب سيبويه فيما بعد.

ولم يفصل العرب في بدايات الدراسات اللغوية عندهم بـين فـروع اللغـة، وبالذات علم الأصوات، فتتبع المؤلفات الأولى في علوم اللغة يوضح المنهج العـام المتّبع في الدرس الصوتي عند العرب، فلم يفصل بين نحو أو صرف أو صـوت، وإنّما هي دراسات، وإن عدت عند بعض الباحثين من باب الخلط المنهجي، تتّـسم بالنظرة الشمولية إلى علوم اللغة مجتمعة، إذ نشأت لهدف واحد، وهو خدمة العلـوم الشرعية، وبالذات في المرحلة الأولى من مراحل الدرس والتأليف. فنظرة عجلـى إلى كتاب سيبويه على سبيل المثال، الذي يمثل الوثيقة التاريخية الأولى، التـي لـم يرق إليها الشك، تستجلي هذا المنهج في تأليف القدماء إلى مرحلة متأخرة تم فيهـا

---

[1]- الضالع، محمد صالح، علم الأصوات عند ابن سينا، دار المعرفة الجامعية، 24 وما بعدها.

الفصل بين علوم اللغة، وإن كان الفصل غير بين في كثير من جوانبه، فمـا درس في الصوت منفصلاً في مرحلة متأخرة، لا يعدو أن يكـون مـن بـاب الرسـائل القصيرة، التي تبين وجهة نظر خاصة تجاه مسألة معينة.

أما المنهج المتّبع في دراسة الأصوات عند القدماء، فقد اتّسم بالوصف القـائم على التّأمل والملاحظة الذاتية، منذ وقت مبكّر، فقد ذُكر في ذلـك أن أبـا الأسـود الدؤلي قال لكاتبه(1): إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه إلى أعلاه، وإن ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النّقطة من تحت الحرف. معتمداً في ذلك على الملاحظة الذاتية ودقّته في النطق.

ثم تلا الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) في مقدمة معجم العين. ويعـد هذا العمل أول تصنيف للأصوات حسب مواضع النطـق، فتوصـل إلـى تقـسيم الأصوات الصحيحة، وإلى الأصوات اللينة أو الهوائية، وبذلك يمكن القول إنّه قـد ميز الأصوات الصامتة Lesconsonnes من الأصـوات الـصائتة أو المـصوتة Lesvoyelles (2). وميز بين الحركات في اللغة العربية، فعبر عن الفتحة بـألف صغيرة مضطجعة فوق الحرف، والكسرة بياء صغيرة تحت الحرف، والضمة واو صغيرة فوقه، ودرس الإعلال والإبدال، وحكاية الصوت، معتمداً في ذلـك علـى إدراكه الذاتي، وحدسه الخاص.

ثم تلاه سيبويه (ت 180هـ)، وتابع طريق أستاذه الخليل، وامتـاز أسـلوبه بالدقة أكثر من سابقيه (أبي الأسود، والخليل) حيـث صـنّف الأصـوات: حـسب المخارج أولاً، ومن ثم إلى مجهور ومهموس بناء على ما يسمى فـي الدراسـات الحديثة بـ(الأوتار الصوتية). وقسم الأصوات إلى شديدة ورخوة. وجاء حديثه عن هذه المسائل الصوتية في بابي: الإدغام والوقف(3). أما منهجه في عرض المـسائل

---

[1]- الداني، المحكم في نقط المصاحف، 1/ 4.

[2]- نور الدين، عصام، علم وظائف الأصوات اللغوية، دار الفكر اللبناني، بيروت، (1992)، 162.

[3]- سيبويه، الكتاب، 4/ 168، 431.

الصوتية فلم يخرج عن نطاق سابقيه في الاعتماد على الوصف والواقعية من خلال الملاحظة الذاتية، وإن كان ذلك بصورة أوفى وأكثر دقّة.

ثم جاء أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت340هـ) في كتابه (الجمل) وتحدث على الإدغام الذي لا يكون إلاّ بمعرفة مخارج الحروف، وتقاربها، وتباينها، ومهموسها، ومجهورها، وغيرها من المسائل الصوتية معتمداً كذلك على الوصف والملاحظة، وما قدم من آراء سابقيه في هذا الباب.

وأخذ هذا العلم (علم الأصوات) يسير إلى استقلاله عن غيره من علوم اللغة حاله حال غيره من العلوم الأخرى، على يد ابن جنّي (ت 392هـ) في كتابه (سر صناعة الإعراب) حيث قال في مقدمته :"رسمتُ، أطال الله بقاءك، أن أضع كتاباً يشمل على جميع أحكام حروف المعجم، وأحوال كلّ حرف منها، وكيف مواقعه في كلام العرب"(1). وإن كان ابن جني لم يقتصر على عرض الموضوعات الصوتية في الكتاب، فإن ما ورد فيه من مباحث لغوية أخرى لا تقال من أهمية عرضه للمباحث الصوتية. وهو أول من استعمل مصطلح (الصائت) أو المصوت، معتمداً في ذلك على ما يعرف بالدرس الحديث باسم الوضوح السمعي(2).

وعقد أبواباً عالجت الحركات ومطلها، وإنابة الحركة عن الحروف، والحروف عن الحركة. كما قدم تفسيرات علمية دقيقة في الإدغام، والإمالة، والوقف، والمماثلة، والتنافر، وذلك ضمن السلسلة الكلامية المتصلة دون الاعتماد على الحروف ونطقها منفردة.

ثم جاء ابن سينا (ت428هـ) والذي يختلف في تناوله للأصوات اللغوية عن تناول سابقيه ولاحقيه من علماء العربية، وبخاصة في رسالته (أسباب حدوث الحروف)، ويبدو أن السبب في ذلك أنه قد أفاد في هذا الباب من دراساته الطبية، حيث قدم وصفاً تشريحياً فسيولوجياً لبعض أعضاء النطق قبل أن يعرض لمخارج الأصوات وصفاتها، وكتب كل ذلك بإيجاز ودقة علميين، وتميزت لغته بأسلوب

---

[1]- ابن جني، سر صناعة الإعراب، 3/1.

[2]- نور الدين، علم وظائف الأصوات، 165.

علمي منطقي تعبر عن اتّساع معرفته وعمق فكره. فقد كان التقليد السائد بين العلماء العرب أن يتناولوا الأصوات من الناحية النطقية فقط منذ عهد سيبويه.

وبسبب سعيه وراء الدقة المنطقية وإيجاز التعبير فقد امتلأت عباراته بالمصطلحات العلمية التي لم تكن متداولة من قبل، مثل: الرطوبة واليبوسة، والتماس، والمزاحمة، والحفز....، التي قام بتوليدها، فله قدرة على توليد المصطلحات الخاصة به، مثل: السبب القريب، والسبب البعيد، والسبب الأكثري، وحدوث، وغيرها(1). وهو أيضاً أول من عرف الحنجرة وأثرها في النطق، بالإضافة إلى بعض الغضاريف المكونة، وأطلق عليها مصطلحات غريبة لم تكن مستخدمة أيضاً، مثل: (عديم الاسم)، (والطرجهالي)، وغيرها(2).

ويبدو أن دراسة ابن سينا كانت أول محاولة جادة للاستقلال بعلم الأصوات عن غيره من علوم اللغة الأخرى، غير أن الأمر يبدو عند علماء التجويد - في نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس - بصورة أوضح وأكثر جلاء، بهدف دراسة القضايا الصوتية المتعلّقة بقراءات القرآن، وقدموا بذلك كتباً مستقلّة عن كتب القراءات أطلقوا عليها اسم (علم التجويد). وقد أوجز الحسن بن قاسم المرادي مباحث هذا العلم بقوله: إن تجويد القراءة يتوقّف على ثلاثة أمور(3):

الأول: معرفة مخارج الحروف.

والثاني: معرفة صفاتها.

والثالث: معرفة ما يتجدد لها بسبب التركيب من الأحكام.

ولا يكاد كتاب من كتب علم التجويد يخلو من هذه الأمور: المخارج، والصفات، وأحكام التركيب، وأهمية التكرار، ورياضة اللسان، وهي الموضوعات الرئيسية في علم أصوات العربية.

ومن خلال ما سبق نجد أن هذا العلم قد قطع شوطاً طويلاً من الجدة والابتكار على يد السابقين، وقدموا في ذلك آراء ونظريات علمية كانت فاتحة الطريق أمام

---

[1] - ابن سينا، رسالة أسباب حدوث الحروف.

[2] - الضالع، علم الأصوات عند ابن سينا، 24 وما بعدها.

[3] - المرادي، شرح الواضحة، 30.

الدراسات الصوتية الحديثة. وإن كان العرب قد تأثّروا بدراساتهم الـصوتية بـآراء الأمم الأخرى في هذا المجال كالهنود واليونان وغيرهم، بعد نشاط حركة الترجمـة في القرن الثاني الهجري، إلاّ أنّهم وبشهادة المستشرقين أنفسهم، أول من قام بتثبيت حقائق هذه الدراسة على أسس علمية(1).

1.2.3 علم الأصوات عند ابن خلدون:

سار ابن خلدون في دراسته لعلم الأصوات في مقدمته على نهج الكثيـر مـن القدماء، من حيث عدم فصله عن غيره من علوم اللغة، بل لم يفرد له بابـاً خاصـاً كأبواب اللغة الأخرى التي وقف عندها (النحو، اللغة، البيان، الأدب) وإنّمـا جـاء حديثه عن هذا العلم بصورة متناثرة في فصول مقدمته، وجعل هذا العلـم بـصورة عامة مرتبطاً بالغناء، بل وجزءاً منه، بالنظر للغناء على أنّه شـكل مـن أشـكال الحضارة، ومطلب من مطالبها، ومع ذلك قدم تصوراً وافياً عن علم الأصوات، من حيث تعريفه، وكيفية النطق، ومخارج الحروف، والفرق بين الـصوت والحـرف، وغيرها من القضايا الصوتية، فيقول:" اعلم أن الحروف في المنطـق، كمـا يـأتي شرحه، هي كيفيات الأصوات الخارجة من الحنجرة تعرض من تقطيـع الـصوت بقرع اللهاة أو أطراف اللسان مع الحنك والحلق والأضـراس، أو بقـرع الـشفتين أيضاً، فتتغاير كيفيات الأصوات بتغاير ذلك القرع، وتجيء الحروف متغايرة فـي السمع، وتتركّب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر، وليست كلّها متساوية في النطق بتلك الحروف، فقد يكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى"(2).

نلحظ من خلال حديث ابن خلدون السابق عن علم الأصوات ما يلي:

1 ـ الاعتماد، كسابقيه، على المنهج الوصفي الذاتي القائم على الملاحظة، وهـو منهج لاحقيه أيضاً، في أثناء وصفه لطريقة تكون الصوت الإنساني فـي أثنـاء عملية النّطق.

---

[1]- برجشتراسر، التطور النحوي، 11. وينظر مونين، جورج، تاريخ علم اللغة، 206.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 1/ 327.

2 ـ التمييز بين الصوت والحرف، فالحرف هو كيفيات الأصوات الخارجة مـن الحنجرة، والصوت ناتج عن احتكاك مخارجها، كاللهـاة، وأطـراف اللـسان، والشفتين، وغيرها، "فتغاير كيفيات الأصوات بتغاير ذلك القرع وتجيء الحروف متمايزة في السمع(1)". وبذلك يقدم ابن خلدون وصـفاً دقيقـاً لعمليـة النطـق بالأصوات وما تحتاجه من وسائل في ذلك من حيث وجود جسم يتذبذب، ووسط تنتقل فيه الذبذبة، وجسم متلقٍ لهذه الذبذبات. ويلتقي إبراهيم أنيس مع ابن خلدون في حديثه السابق عن عملية النطق في تفسيره لكيفية نشأة الـصوت الإنـساني، فهو "ناشئ عن ذبذبات مصدرها في الغالب الحنجرة لدى الإنسان، فعند انـدفاع النّفس من الرئتين يمر بالحنجرة فيحدث تلك الاهتزازات التي بعد صدورها من الفم أو الأنف تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتّى تصل إلـى الأذن"(2).

وأدرك ابن خلدون في حديثه السابق عن علم الأصـوات مـا يـسمى عنـد المحدثين بـ(علم الأصوات السمعي)، "وهو العلم الذي يهتم بدراسة الـصوت مـن حيث انتقال ذبذباته في الهواء إلى أذن السامع وبيان أثرها السمعي"(3). فهو يـدرك أهمية السمع ودوره في عملية النّطق، لأن "المقاطع المنطوقة هي انطباعات سمعية تدرك بالأذن"(4). فالصوت عنده "هو ذلك الأثر السمعي الذي يصدر طواعية عـن تلك الأعضاء التي يطلق عليها اسم جهاز النّطق"(5).

أما الفرق الآخر الذي ميز به ابن خلدون بين الـصوت والحـرف، هـو أن "الأصوات خلقها الله في عضو اللسان...... وهي الرتبة الأولى فـي البيـان". ثـم الحرف، وهو الصورة الكتابية للأصوات، وليست هبة من الله وإن كانت في المرتبة الثانية من البيان "يؤدي بها ما في الضمير ..... وهي رقوم باليـد تـدلّ أشـكالها

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 1/ 327.

[2] - أنيس، الأصوات اللغوية، 9.

[3] - إبراهيم، في البحث الصوتي عند العرب، 109.

[4] - دي سوسير، فصول في علم اللغة العام، 30.

[5] - إبراهيم، في البحث الصوتي، 109.

بالتواضع على الألفاظ النطقية"(1). وبذلك يكون ابن خلدون قد ميز بين الـصوت، والحرف تمييزاً دقيقاً، فالصوت هبة من الله للتعبير عما في الضمائر. وهو كغيـره من الملكات يغذّى وينمى، وعندها يكون التعبير عما في الضمائر تعبيراً دقيقاً عـن طريق حسن اختيار الحروف، وما تؤديه من استحسان للكلمات التي نسجت منهـا. أما الحروف فهي ملكة أيضاً وإن لم تكن هبة من الله. فنشأت بالتواضع للتعبير عن الأصوات بالكتابة التي تختلف من أمة إلى أخرى في أشكالها المتعرف عليها ضمن بيئة، أو تجمع معين.

وقد لاحظ ابن خلدون مسألة من أهم مسائل الدراسات الصوتية العامة، وهـي مسألة تحديد الفونيم كوحدة صوتية مميزة، فيقول:"فتتغاير الأصوات بتغـاير ذلـك القرع، وتجيء الحروف متمايزة في السمع"(2). وبذلك يكون ابن خلدون قد أدرك ما يسمى عند المحدثين بمفهوم (التغاير). فالأصوات عنده متغايرة في السمع بناء على طريقة نطقها وخروجها من الأعضاء النطقية. وبذلك يكون ابن خلدون قد أدرك ما يتعلّق بمسألة التمييز بين فونيمين متميزين وبين متغيرين صوتيين لفونيم واحد، أي لوحدة صوتية واحدة، وهي وجهة نظر المحدثين، يقول أندريه مارتينـة:"بإمكـان السمة الصوتية نفسها أن يكون لها وظيفة معينة في لغة ما وقيمة مختلفة تماماً فـي لغة أخرى. ففي اللغة العربية (الراء) و(الغين)، يكونان فونيمين مميزين في حين أن استعمال الواحد منهما أو الآخر في اللغة الفرنسية لا يؤثّر على المعنى المقـصود، إنّما يفيد بمعلومات حول الشخص المتكلّم"(3).

فالتمايز في إنتاج الأصوات عند ابن خلدون، يؤدي إلى تمـايز فـي إنتـاج الكلمات، وهي وظيفة الفونيم، التي تنحصر في "التمييز بين الكلمات وإعطائها قيماً لغوية مختلفة: صرفية أو نحوية أو دلالية، تقول: لك بفتح الكاف، ولـكِ بكـسرها فيحصل تمييز صرفي نحوي، ويتبعها في الحال تمييز دلالي"(4). وقـد أخـذ هـذا

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 1/ 388.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 1/ 327.

[3] - زكريا، الملكة اللسانية، 53.

[4] - بشر، كمال، علم اللغة العام، 158.

المفهوم (التغاير) عند بعض المحدثين تـسميات أخـرى (كالاسـتبدال) أو(القـيم الخلافية)، كما هو الحال عند تمام حسان، حيث تخضع الأصوات عنـده للاختبـار بوضعه بإزاء كلّ صوت آخر على حدة واعتباره مما ينتمي إليه أو لا ينتمي إليـه هذا الصوت الآخر، "حتّى نصل في النهاية إلى تحديـد انتمـاءات الأصـوات"(1). ويسمى هذا المفهوم عند القدماء بـ(الانحرافات النطقية)، وأول من أشار إلى ذلـك أبو علي الفارسي (ت377هـ) في كتابه (الحجة في علل القراءات السبع)، حيـث تحدث على مشابهة النّطق بين (الزاي والصاد)، فيقول:"وأما الـزاي فأحـسب أن الأصمعي لم يضبط عن أبي عمرو.....، وأحسب أنّـه سـمع أبـا عمـرو يقـرأ بالمضارعة للزاي فتوهمها زاياً"(2). فأبو علي الفارسي يعلل سبب انحراف النطـق بالفونيم الواحد بقضية العادات النطقية التي تختلف من بيئة إلى أخـرى، فـالفونيم الواحد وهو (الصاد) في كلمة الصراط يتلون نطقه (بين الصاد والـسين)، فيتـوهم بعضهم أنّها السين، وقد تنطق بين (الصاد والزاي)، فيتوهم بعـضهم أيـضاً أنّهـا الزاي.

وأدرك ابن خلدون أثر تمايز الحروف في تكوين الكلمات، "وتجيء الحـروف متمايزة في السمع، وتتركّب منها الكلمات الدالة على ما في الضمائر، وليست كلّها متساوية في النطق بتلك الحروف"(3). وهي إشارة واضحة من ابن خلدون إلى مـا يسمى عند المحدثين (باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول)، وهذه العلاقـة مبـدأ أساسي لأنّه ينطبق على كلّ العناصر المادية للغة بالإضافة إلى الوحدات الـصوتية (الفونيمات) تشكّل كلّ لغة كلماتها بناء على قواعد من نظام من عناصر مـصوتة، يكون كلّ عنصر فيها وحدة محددة واضحة، "والوحدات الصوتية لا تتميز كما يمكن

[1]- حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، 75.

[2]- أبو علي الفارسي، الحجة في علل القراءات، علي النجد ناصف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1983)، 1/ 62.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 1/ 327.

أن يعتقد بصفتها الإيجابية ولكـن بواسـطة الحقيقـة التـي توضـحها الوحـدات الصوتية"(1).

وبناء على العلاقة بين تمايز الحروف وما تؤديه من تمايز في الكلمات أدرك ابن خلدون عدم تساوي الأمم في النطق بالحروف، فيقول:"فليست كلّها متساوية في النطق بتلك الحروف، فقد يكون لأمة من الحروف ما ليس لأمة أخرى"(2). وهـذا الاختلاف في الأصوات وما تؤديه من اختلاف في الكلمات، وما يترتب على ذلـك من اختلاف بين الدال والمدلول، هو ما يؤكده المحدثون حيث يرون أن كلّ لغة تقدم تنظيماً محدداً لهذا الاختيار، وترتيباً للأصوات يختلف من لغة إلى أخرى(3).

والاختلاف في نطق الحروف ليس حصراً على اختلاف الأمـم والـشعوب، وإنّما قد نلحظه من شخص لآخر، "فنطق أبناء اللغة الواحدة للصوت الواحـد فـي الكلمة الواحدة، والعبارة الواحدة، قد يختلف من إنسان إلى آخر، بل قد يختلف عنـد الإنسان الواحد، نتيجة عوامل عدة منها ما يتعلّق بجهاز النطق والصفات الوراثيـة وغيرها(4).

وبناء على ذلك يرفض ابن خلدون وجود فونيمين متقاربين في مخرج واحـد، ويعرض لهذا الرأي في أثناء كلامه عن مسألة النطق بالقاف العربية، إذ يشير إلـى أن هذا الفونيم هو فونيم واحد بالرغم من تحققه عبر صوتين لغويين مميزين سمعياً، فيقول:"والظاهر أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الجيل العربي البدوي هـو مـن مخرج القاف عند أولهم من أهل اللغة وأن مخرج القاف متّسع، فأوله مـن أعلـى الحنك وآخره مما يلي الكاف..... ثم إن أهل العربية قد ذكروا هذه القاف القريبـة من الكاف، وهي التي ينطق بها أهل الجيل البدوي من العرب لهذا العهد، وجعلوها

[1]- دي سوسير، فصول في علم اللغة العام، 2-6.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 327/1.

[3]- بركة، بسام، علم الأصوات العام، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1(1988)، 94.

[4]- نور الدين، علم وظائف الأصوات اللغوية، 17.

متوسطة بين مخرجي القاف والكاف، على أنّها حرف مستقلّ، وهو بعيد، والظاهر أنّها من آخر مخرج القاف لاتساعه كما قلنا"(1).

فابن خلدون يرى أن اختلاف النطق سواء بين الأفراد أو بين الأمم هو السبب الذي جعل بعض الباحثين يحكم بوجود حرف مستقل بين (القاف والكاف)، والحقيقة أنّه حرف واحد يعود الاختلاف في نطقه إلى اتّساع مخرج القاف، فهو فونيم واحد تحقق بصوتين متغايرين في مجتمعات مختلفة أو بين أشخاص مختلفين بناء على عادات النّطق، أو بناء على ما يتعرض له جهاز النّطق من عيوب معينة.

ويرفض ابن خلدون كذلك رأي القائلين بأن أحد هذين الصوتين فونام جديد داخل اللغة العربية بواسطة الاقتراض من لغة العجم، فيقول:" وقد يزعم زاعم أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الأمصار ليست من هذا الحرف، وأنّها إنّما جاءت من مخالطتهم للعجم، وأنّهم ينطقون بها كذلك، فليست من لغة العرب، ولكن الأقيس وكما قدمناه سابقاً من أنّهما حرفٌ واحد متّسع المخرج"(2). ورأي القدماء السابق الذي يرفضه ابن خلدون على ما يبدو أنّه رأي سيبويه حيث يقول في ذلك:"يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم الجيم لقربها منها، ولم يكن من إبدالها بد، لأنّها ليست من حروفهم. وذلك نحو: الجربز، والآجر، والجورب، وربما أبدلوا القاف لأنّها قريبة أيضاً، قال بعضهم: قُربز(3)". والحرف الذي بين الكاف والجيم هو (الكاف الفارسية)، وهي ليست من الحروف العربية، ولذلك لم يكن من إبدالها بد فأبدلوها جيماً، ومثّل سيبويه أيضاً لإبدال الكاف جيماً بـ(جوارب) والأصل الفارسي هو (كوارب).

وابن خلدون بهذا التحليل الدقيق يكون قد ماثل تحليل الدراسات الألسنية الحديثة التي ترفض وجود فونيمين متقاربين في مخرج واحد، وهو ما ذهب إليه (اندريه) عند رفضه لوجود فونيمين متقاربين في مخرج الراء (الراء والغين) في اللغة الفرنسية.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1144.

[2]- المرجع السابق نفسه.

[3]- سيبويه، الكتاب، 4/ 378.

وفي العصر الحديث نجد بعض اللهجات العربية التي ينطق أصحابها (القاف) كـ(الكاف)، وهذا ما نجده لدى الكثير من الفلسطينيين، فمنهم من يقول مثلاً (كـال) في: (قال)،(كتلة) في (قتلة)، وغيرها. وقد عبرت الدراسات الصوتية الحديثة عـن هذه الظاهرة بـ(التغيرات التاريخية)(1) التي تصيب الأصوات، ويقصد بهـا "تلـك التغييرات التي تحدث من التّحول في النظام الصوتي للغة، بحيث يصير الـصوت اللغوي، في جميع سياقاته صوتاً آخر"(2). ومن أمثلة هذه الظاهرة في صوت القاف كذلك نطقه صوتاً مزدوجاً كالجيم الفصيحة في بعض بلدان الخلـيج كـالبحرين، إذ يقولون مثلاً: (الجبلة) بدلاً من (القبلة)، ونسمعه في مدينة الرياض صوتاً مزدوجـاً كذلك غير أنّه مكون من الدال والزاي، في مثل: (دزبلة) في (قبلـة). و(دزليـب) في: (قليب) بمعنى البئر(3).

2.2.3 التجانس الصوتي:

أدرك ابن خلدون في حديثه عن الحروف أثر تناسب الأصوات في استحـسان الألفاظ المكونة منها، فقال:"والحسن من المسموع أن تكون الأصـوات متناسـبة لا متنافرة"(4). والسبب في ذلك أن الأصـوات لهـا صـفات: كـالجهر، والهمـس، والرخاوة، والشدة، وغيرها. وهي التي تجب مراعاتها عند استخدام الأصوات فـي تكوين الألفاظ، وما لها من أثر في أذن السامع من حيث الاستحسان أو عدمه، وبناء على ذلك يقدم ابن خلدون افتراضين تجب مراعاتهما في هذا الباب:

---

[1] - والنوع الثاني من التغيرات الصوتية (التغييرات التركيبية)، وهي التي تصيب الأصوات من جهة الصلات التي تربط هذه الأصوات بعضها ببعض في كلمة واحدة، وتنقسم إلى نوعين، هما: المماثلة الصوتية بجميع أنواعها، والمخالفة الصوتية.

[2] - عبد التّواب، التطور اللغوي، 24.

[3] - عبد التواب، التطور اللغوي، 25ـ 27.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 891.

أولاً: أن لا يخرج المتكلّم من الصوت إلى ضده دفعة بل يتدرج، ثـم يرجـع كذلك وهكذا إلى المثل، "ولا بد من توسط المغايرين الصوتيين وتأمل هذا في افتتاح أهل اللسان التراكيب من الحروف المتنافرة أو المتقاربة المخارج فإنّه من بابه"(1).

ثانياً: تناسبها في الأجزاء في أثناء عملية النطـق، "فيخـرج (المـتكلّم) مـن الصوت إلى نصفه أو ثلثه أو جزء من كذا منه علـى حـسب مـا يكـون التّنقّـل مناسباً"(2). وما أشار إليه ابن خلدون سابقاً هو ما يسمى عند المحدثين بـ(الوضوح السمعي، أو التنوع الموسيقي)(3)، وهي ظاهرة صوتية، تحدث في مقـاطع الكلمـة الواحدة والمقاطع المتجاورة، نزوعاً إلى التوافق الحركي واقتـصاداً فـي الجهـد المبذول.

ولذا فقد حرصت العربية على نسج كلماتها من أصوات متباعدة مـن حيـث المخارج إلى الحد الذي لا يسبب إجهاداً لأعضاء النّطق، فيتمكّن الإنسان من نطـق الكلمة بسهولة ويسر، دون تعثّر لسانه، واتّخذ ذلك أساساً للحكم على حسن البناء من غيره عند الباحثين، يقول ابن دريد:"وأعلم أن أحسن الأبنية عندهم أن يبنوا بامتزاج الحروف المتباعدة"(4). وقال ابن جنّـي:"وإذا اختلفـت أحـوال الحـروف حـسن التأليف"(5). وعلل ابن جنّي رأيه السابق في (سر صـناعة الإعـراب) بقولـه:"إن الصوت إذا انتحى مخرج حرف فأجرس فيه، ثم أريد نقله عنه فالأخلق بالحـال أن يعتمد به مخرج حرف يبعد عنه ليختلف الصديان، فيعذبا بتراخيهما، فإما أن ينقـل عنه إلى مخرج يجاوره، وصدى يناسبه ففيه من الكلفة ما في نقد الدينار من الدينار،

1- المرجع السابق نفسه

2- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 892.

3- الشايب، فوزي أثر القوانين الصوتية في بنية الكلمة، عالم الكتب الحديث، إربد، (2004)، 16.

4- ابن دريد، جمهرة اللغة، 11/1.

5- ابن جني، الخصائص، 1/ 57.

أو نحو ذلك، ففي هذا إشكال، وهذا أمر واضح غير مشكل، فلذلك حسن تأليف ما تباعد من الحروف"(1).

وذكر الخفاجي في سر الفصاحة أن من شروط فصاحة الكلمة أن يكون تأليفها من أصوات متباعدة. وعلل ذلك بأن الحروف التي يختص بها السمع كالألوان من البصر "ولا شك في أن الألوان المتباينة إذا جمعت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفة لا يحسن النزاع فيه، كانت العلّة في حسن اللفظة المؤلّفة من الحروف المتباعدة في العلّة في حسن النقوش إذا مزجت من الألوان المتباعدة"(2).

وحرص العربية على أن يكون نسيج كلماتها مكوناً من أصوات متباعدة المخرج، يعلل كذلك رفض الجاحظ للاقترانات غير الجائزة في اللغة، "فالجيم لا تقارن الظاء والقاف والطاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير، والزاي لا تقارن الظاء، ولا السين، ولا الضاد، ولا الذال بتقديم ولا بتأخير"(3).

ورفض الجاحظ اقتران الجيم مع أصوات (الظاء، والقاف، والطاء، والغين) "ذلك لقرب مخرجها من مخارج هذه الأصوات من مخارج هذه الأصوات من جهة، ولأن هذه الأصوات مستعلية، ترتفع مؤخرة اللسان عند النّطق بها نحو الطبق، أما الجيم فهي صوت مستفل لا استعلاء فيها، لذلك يصعب على اللسان الانتقال من حالة الاستعلاء إلى حالة الاستفال مباشرة أو العكس"(4).

وإذا كان بناء الكلمات والألفاظ من أصوات متقاربة في مخارجها سبباً في جعلها ثقيلة على اللسان، تكرهها النّفس ولا تستسيغها، فكذلك البناء من أصوات متنافرة أو متباعدة في مخارجها، والحلّ عندها اللجوء إلى استعمال الحروف المتخالفة، التي لا تصل إلى حد التنافر، يقول تمام حسان:"من الواضح أن النظام

---

[1] - ابن جني، سر صناعة الإعراب،418.

[2] - الخفاجي، سر الفصاحة، ، 54ـ 55.

[3] - الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 51.

[4] - مرعي، التشكيل الصوتي في اللغة العربية، 107.

اللغوي والاستعمال السياقي يحرصان في اللغة العربيـة الفـصحى علـى التقـاء المتخالفين، وبعبارة أخرى يحرصان على التّخالف ويكرهان التنافر والتماثل"(1).

وحديثاً ظهرت بعض الدراسات الإحصائية على بعض معـاجم اللغـة لبيـان نوعية التي تستعملها اللغة في نسج كلماتها، ومدى تآلف هذه الأصوات أو تنافرها، وبالتالي انعكاسها على استساغة الكلمة أو عدمها، ومنها دراسة للدكتور عبد القادر مرعي بعنوان (ائتلاف الأصوات وتنافرها في أبنية العربية)، وخرجـت الدراسـة بمجموعة من النتائج منها(2):

1 ـ تميل اللغة العربية في بناء أبنيتها إلى استعمال الأصوات الخفيفة مثل أصوات الذلاقة (اللام، والميم، والنون، والراء، والباء، والفاء).

2 ـ لا تجد في العربية بناء مستعملا (رباعياً أو خماسياً) إلا وفيه صوت أو أكثر من أصوات الذلاقة، المذكورة سابقاً.

3 ـ أكثر الأبنية استعمالاً في العربية الثلاثي، لخفّته واعتداله.

4 ـ لا تتابع الحروف الحلقية (العين، والحاء، والهاء، والهمـزة) مـع بعـضها لتنافرها.

5 ـ لا تتابع الحروف الحلقية مع الحروف الطبقية (غ، خ) لقرب مخرجها منهـا، ولثقلها.

6 ـ لا تتابع الأصوات اللثوية الأسنانية (ص، س، ز، ط، ت، د، ض) مع بعضها في موقع الصوت الثاني، وموقع الثالث، وذلك لثقل هذه الأصوات.

7 ـ لا تتابع الأصوات الأسنانية (ظ،ث،ذ) والأصوات اللثوية الأسنانية (ص، س، ز، ط، ت، د)، لتقارب مخارجها ولثقلها.

ولم تكن المسألة التي أثارها ابن خلدون من حيث تناسب الأصوات وأثرها في استحسان الألفاظ حصراً على الدراسات اللغوية وأصحابها، وإنّما نالت أيضاً جانبـاً واسعاً من اهتمام أرباب علوم البلاغة، وأخذوا على الشعراء والأدبـاء اسـتعمالهم بعض الألفاظ في أشعارهم والتي تحوي في بنيتها أصواتاً متقاربة في مخارجها مما

---

[1]- حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، 236.

[2]- مرعي، ظاهرة تآلف الأصوات وتنافرها، ضمن كتاب التشكيل الصوتي.

يجعلها ثقيلة وممجوجة تكرهها النّفس، ومثالهم المشهور في هذا كلمة (الهعخع) التي وردت في استعمال أحد الأعراب حين سئل عن ناقته فقال: "إنّها ترعى الهعخع"(1). واتّخذ منها مثلاً يضرب للدلالة على رداءة النسج وبشاعة التأليف، حيث حوت في بنيتها مجموعة من الأصوات المتقاربة المخارج مما يجعلها صعبة النطق، ومنه ما هو دون ذلك كلفظة (مسشزرات) من قول امرئ القيس(2):

غدائره مستشزرات إلى العلا تضلّ في مثنى ومرسل

فالكلمة ثقيلة على اللسان غير مستساغة في المسمع بسبب تقارب مخارج أصواتها، وقد عد البلاغيون مثل هذه الكلمة مما يخلّ بفصاحة التعبير. وفراراً من هذا التنافر، وحرصاً على فصاحة الكلمة، وسلامة نسجها فقد حرصت العربية أشد الحرص على عدم الجمع بين الأصوات المتقاربة في مخارجها في الكلمة الواحدة "ومن ثم فإنّها لم تجمع بين التاء والدال والطاء، ولا بين الثاء والذال والظاء، ولا بين السين والزاي والصاد، كما أنّها لم تجمع بشكل عام بين الأصوات الحنجرية أو الحلقية أو الطبقية، فهذه سنّة مطّردة وسلوك عام لها"(3). وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله:"والحسن في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة"(4).

واستخدام المرء لما يناسب من الحروف لبناء الكلمات والتراكيب ملكة من الملكات، لا تؤدى إلا بالحفظ لكلام العرب من أشعارهم ونثرهم، ومن ثم الممارسة لهذا المكتوب، إلاّ أن الناس ليسوا سواء بهذا، فيقول:"فليس كلّ الناس يستوي في معرفته ولا كلّ الطباع توافق صاحبها في العمل به إذا علم"(5). فالأساليب في التعبير تختلف من إنسان إلى آخر بناء على هذه الملكة المكتسبة بالحفظ والممارسة والمران.

---

[1]- السيوطي، المزهر في علوم اللغة، 1/ 147.

[2]- امرئ القيس، ديوانه، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3، (1969).

[3]- الشايب، أثر القوانين الصوتية، 17.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 891.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 893.

وإذا كان تناسب الحروف سبباً في استحسان الألفاظ عند ابن خلـدون، فـإن حسن الصوت والأناقة في مخارج الحروف في أثناء النطق مطلب آخر من مطالب الاستحسان مما يجعل الألفاظ ذات قبول في أنفس السامعين، وذات وقع وتأثير بمـا تنقله من معانٍ، وبذلك الرأي فسر قوله صلى الله عليه وسلّم:(**لقد أوتيتُ مزمـاراً من مزامير آل داود**)(1). فقال: إن معناه حسن الصوت وأداء القراءة والإبانة فـي مخارج الحروف والنطق بها"(2). وقد أثار ابن خلدون في هذا الباب مـسألة مـن مسائل الخلاف بين الكثير من الباحثين، وهي مسألة الإيقاع الـصوتي فـي قـراءة القرآن الكريم والتي "لم يجرؤ كثير من الباحثين على الخوض فيها، ظناً مـنهم أن الخوض في هذا الأمر مغامرة"(3). فيقول ابن خلدون في ذلك:"وكثير من القراء بهذا المثابة يقرأون القرآن فيتجيدون في تلاحين أصواتهم كأنها المزامير فيطربون بحسن مساقهم وتناسب نغماتهم، ومن هذا التناسب ما يحدث بالتركيب"(4). وبين كـذلك أن المقصود ليس الترديد والتلحين الذي يستعمل في الغناء، وإنّما هو حـسن الـصوت وأداء القراءة "لأن القراءة والأداء تحتاج إلى مقـدار مـن الـصوت لتعيـين أداء الحروف من حيث اتّباع الحركات في موضعها ومقدار المد عنـد مـن يطلقـه أو يقصره"(5).

ويعتمد المجيزون للقراءة بالتلحين في القرآن الكريم - وهو مذهب الشافعي - على حديث لأبي هريرة، روي في صحيح البخاري، حدثنا يحيى بـن بكيـر قـال حدثني الليث عن عقيل..... عن أبي هريرة رضي الله عنه - كان يقول قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم:(**لم يأذن** الله **لشيء ما أذن للنبي صلى** الله **عليه وسـلّم**

[1] - الحديث في صحيح البخاري في باب حسن الصوت والقراءة: حدثنا محمد بن خلف أبو بكر حدثنا أبو يحيى الحمداني.... عن أبي موسى رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلّم قال له:"يا أبا موسى لقد أوتيت مزماراً من مزامير داود". البخاري، صحيح البخاري، 4/ 1925.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 895.

[3] - مرعي، التشكيل الصوتي، 3.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 893.

[5] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 894.

يتغنّى بالقرآن)(1). أما الذين لا يجيزون التغنّي بالقرآن - وهو مذهب الإمام مالك - فيرون أن معنى كلمة التّغني في الحديث الجهر بالقرآن والاستغناء به عن غيره.

وبذلك يكون ابن خلدون قد فصل القول في المسألة بين المؤيدين والرافضين لفكرة الإيقاع الصوتي في القرآن (وهو التلحين البسيط الذي يهتدي إليه صاحب المضمار بطبعه)، وهكذا كانت قراءة الصحابة رضي الله عنهم - كما في أخبارهم. فقارئ القرآن أو السامع لتلاوته يحس بضرب من الإيقاع الموسيقي المطّرد المنسجم مع معنى الجو العام للسورة، سواء على مستوى الكلمة الواحدة أو على مستوى الآية أو على مستوى آيات السورة كاملة. وطلباً لتحقيق هذا الانسجام الصوتي قد يعدل عن التعبير القياسي للكلمة إلى صورة أخرى، كما في قوله تعالى:"**قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون، أنتم وآباؤكم الأقدمون، فإنّهم عدو لي إلا رب العالمين، الذي خلقني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين**"(2). فقد حذف ياء المتكلّم في الفعلين (يهدين، ويسقين)، لا لغرض نحوي، وإنّما مراعاة لحرف القافية مع الكلمات (تعبدون، الأقدمون، العالمين)(3).

3.3 الخطّ والكتابة:

اختلف الباحثون القدماء والمحدثون منهم على حد سواء في مسألة نشأة الخطّ العربي. وساد الاعتقاد بينهم في اتجاهين، وهما: (التوقيف، والعرف)، فقد سادت فكرة مؤداها أن الخطّ الذي كتب به العرب توقيف من الله، علّمه آدم عليه السلام،

---

[1]- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ت: مصطفى ديب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (1987)، 4/ 1918.

[2]- سورة الشعراء، الآية، 75- 80.

[3]- مرعي، ظاهرة الإيقاع الصوتي، ضمن كتاب التشكيل الصوتي، وينظر أمثلة أخرى في المرجع نفسه، من 87- 99. وتناول الباحث في هذه الدراسة مفهوم الإيقاع الصوتي، وعناصره في القرآن الكريم، وتتمثّل في (تكرير الوحدة الصوتية سواء أكانت فونيماً أو مقطعاً صوتياً أو مورفيماً أو فاصلة قرآنية، ومدى تناسب الإيقاع الصوتي مع جو السورة ومعانيها.

فكتب به الكتب المختلفة، فلما أظلّ الأرض الغرق ثم انجاب عنها الماء، أصاب كلّ قوم منهم كتابهم، وكان الكتاب العربي من نصيب إسماعيل عليه السلام(1).

والنظرة التوقيفية لم تكن تقتصر على الكتابة وحدها، وإنّما على العربية بشكل عام، وقد قيل في ذلك "إن أول من وضع الخطّ العربي والسرياني وسائر الكتب آدم عليه السلام"(2). وذكر ابن النّديم أن ملكاً يقال له سيمورس علّم آدم الكتابة السريانية على ما في أيدي النصارى في وقتنا هذا"(3). وقيل إن آدم لم يكن أول مـن كتـب وإنّما كان أول من فعل ذلك هو النبي إدريس من أولاده(4). وجاء في العقد الفريـد أن أول من وضع الكتابة العربية هو إسماعيل بن إبراهيم(5). ويذكر رواية أخـرى أن أول من وضع الخطّ نفيس ونصر ونيما بنو إسماعيل بن إبراهيم وضعوه متصل الحروف بعضها ببعض حتّى فرقه نبت وهميسع وقيذر"(6). ومنهم من اعتبر ظهور القلم العربي على يد ملوك جبابرة، وهم: أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت(7).

ونسب ابن قتيبة الخط العربي إلـى شـخص وهـو (مرامـر بـن مـرة)، فيقول:"حدثني أبو حاتم قال: مرامر بن مرة من أهل الأنبار، هو الذي وضع الكتابة العربية، ومن الأنبار انتشرت في الناس"(8).

ونجد بعض الروايات التي نسبت الخطّ العربي إلى ثلاثة أشخاص من بيـنهم (مرامر بن مرة) بالإضافة إلى (أسلم بن سدرة، وعامر بن جـدرة)، وقيـل إنّهـم

---

[1] - عيد، في اللغة ودراستها، 55.

[2] - الجهشياري، محمد بن عبدوس الوزراء والكتاب، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي، (1938)، 2.

[3] - ابن النديم، الفهرست، ت: ناهد عباس عثمان، مكتبة خياط، بيروت، (1964)، 12.

[4] - المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، أخبار الزمان، القاهرة، (1938)، 52.

[5] - ابن عبد ربه، العقد الفريد 4/ 157.

[6] - المرجع السابق نفسه.

[7] - الطبري، تاريخ الرسل، دار الكتب العلمية، ط1(1407)، 1/ 203. وينظر المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ت: محمد محيي الدين، (1948) 2/ 149.

[8] - ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/ 43.

اعتمدوا في وضع الخطّ العربي على هجاء السريانية(1).

ولم يقتصر الخلاف بين الباحثين على بدايات نشأة الخطّ العربي، وإنّما اختلفوا كذلك في مكان النشأة، فمنهم من نسبه إلى الحجاز. فقد روى المسعودي أن "عبـداً ضخم من أرم بن سام بن نوح وولده ومن تبعه نزلوا الطائف، وأنّهم أول من كتـب بالعربية ووضع حروف المعجم"(2).

ومنهم من نسبه إلى العراق، فتذكر بعض الروايات أن الخطّ ظهر لأول مـرة في قبيلة إياد التي سكنت العراق حيث تعلّمها منهم أهل الأنبار، ومن ثم بقية العرب. وقد ردت هذه الرواية وكذلك غيرها من الروايات عند الكثير من الباحثين(3)، ولعلّ ذلك لعدم وجود دليل مؤكّد لذلك، فالاعتماد على الأخبار التاريخية وحدها في إطلاق مثل هذه الأحكام يبقى محلّ نظر.

أما أصحاب الاتجاه الثاني في نشأة الخط العربي، فيعتمدون العـرف أساسـاً لنشأة الخطّ، وهو عندئذ اختراع بشري ظهر على أيدي رجال من العرب، ومـنهم من أرجع أساسه إلى أقلام أخرى، ومنها قلم المسند الحميري، وبذلك علـل بعـض الباحثين تسمية القلم الحميري بـ(الجـزم) "لأنّـه جـزم أو اقتطـع مـن المـسند الحميري"(4). وقد رفضت هذه الرواية كذلك عند بعض الباحثين، بالاعتمـاد علـى أمرين(5): الأول الاختلاف في أشكال الحروف بين الخط الحميري والخط العربي، بالإضافة إلى أن حروف الحميري تكتب منفصلة غير متّصلة. والثاني: أن اتجـاه الكتابة في المسند لم يكن ينحصر كالعربية الشمالية في ناحية واحدة من اليمين إلى اليسار، بل قد نجد العكس أو المزج بين الطريقتين.

---

[1] - البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، دار مكتبة الهلال، بيروت، (1978)، 3/ 579.

[2] - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 2/ 143.

[3] - الجبوري، سهيلة، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي، مطبوعات جامعة بغداد، (1977)، 35.

[4] - ابن دريد، جمهرة اللغة، 2/ 91.

[5] - أغناطيوس، غويدي، المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة، 3. وينظر: الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره، 26ـ 27.

ومن القدامى من قال إن القلم العربي الشمالي قد قيس على هجاء الـسريانية، وهو الرأي الذي تبناه بعض المستشرقين أمثال (كوب) و(وكوزان) وغيرهمـا(1). بالإضافة إلى بعض الدارسين المحدثين من العرب أمثال أحمد رضـا. ويبـدو أن تشابه أشكال بعض الحروف بين القلمين (كالجيم، والدال، والكاف، واللام) وغيرها كان من أهم الدوافع إلى مثل هذا الاعتقاد(2).

وبعد هذا العرض لآراء الباحثين في مسألة نشأة الخطّ العربـي، نجـد مـدى تضارب الأقوال والآراء، فلا يمكننا أن نحكم حكماً صريحاً نطمئن إليه فـي هـذا الموضوع، "فالبحث عنه على الوجه الأتم قد يكون متعذراً، إذ من ذا الذي يـستطيع أن يحيط علماً بمعرفة أصول تلك العصور المندرسة، وتلك الأيام المطوية"(3).

وقد عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه (في أن الخطّ والكتابة من عـداد الصنائع الإنسانية). وقد اختلف في دراسته لهذه المسألة عن سابقيه ولاحقيـه مـن الباحثين، فامتاز في هذا الجانب بنظرته الاجتماعية الخاصة تجاه الكتابة ونـشأتها، والحاجة التي أدت إليها، فالخطّ في مفهومه هو "رسوم وأشكال حرفية تـدلّ علـى الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة في الدلالة اللغويـة"(4). ويقول في موطن آخر من المقدمة :"اعلم أن الخطّ بيان عن القول والكلام، كمـا أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني"(5).

وبهذا التحديد الدقيق لمفهوم الخطّ يكون ابن خلدون قد وافـق وجهـة نظـر المحدثين من حيث المفهوم، فهو في كلّ زمان ومكان (رسوم وأشـكال حرفيـة). فهكذا كان الخطّ المصري القديم (الهيروغليفي) و اليوناني واللاتيني. وهكذا خطوط العالم مع اختلافها وتنوعها(6).

---

[1]- رضا، رسالة الخط، 12.

[2]- الجبوري، أصل الخط العربي، 28ـ 29.

[3]- الكردي، محمد طاهر، تاريخ الخطّ وآدابه، ط2 (1982)،140.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 879.

[5]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 887.

[6]- الكردي، تاريخ الخط العربي، 17.

وتتمحور النظرة الاجتماعية عند ابن خلدون تجاه الخطّ والكتابة حين نظر إليهما على أنهما من عداد الصنائع الإنسانية، فـ"هو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يتميز بها عن الحيوان"(1). والكتابة في نظر ابن خلدون لم تكن توقيفاً من الله كما ذهب إلى ذلك معظم القدماء، فيما مر ذكره سابقا، وإنّما هي شكل من أشكال التواصل بين البشر، وبها تُقضى الحاجات "فهي تُطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتُقضى الحاجات"(2).

فالكتابة من الصنائع الراقية عند ابن خلدون، إذ تؤدى بها أغراضاً راقية من اهتمامات الإنسان المتحضر، كالتعبير عن الضمائر وقضاء الحاجات البعيدة، كما أنّه "يطّلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين وما كتبوه من علومهم وأخبارهم"(3). وانطلاقاً من هذه المهام التي تؤديها (فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع).

والكتابة عند ابن خلدون شكل من أشكال الحضارة، لا تدركها إلاّ المجتمعات العمرانية المتحضرة، فأكثر البدو أميون لا يكتبون ولا يقرؤون. ومن كتب منهم فكتابته قاصرة، ومن قرأ منهم فقراءته غير نافذة، إذ لا تتيسر لهم وسيلة الإجادة لهذه الصناعة الراقية من التعليم الراقي وتجويده، وانطلاقاً من هذه النظرة الاجتماعية تجاه الخطّ والكتابة نجده قد شكك في صحة الرواية التي تقول بأن إياداً قد وضعت الخط العربي لكونهم بدواً، وهي رواية ابن النديم في الفهرست(4)، يقول ابن خلدون :"وهو قول بعيد لأن إياداً وإن نزلوا ساحة العراق فلم يزالوا على شأنهم من البداوة، والخطّ من الصنائع الحضرية"(5).

وأما ما ذهب إليه القدماء من نسبة الخط لقبيلة إياد اعتماداً على قول شاعرهم:

قوم لهم ساحة العراق إذا ساروا جميعاً والخطّ والقلم

1- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 879.

2- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 879.

3- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 880.

4- ابن النديم، الفهرست، 5.

5- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 880.

فيرى ابن خلدون أن معنى قول الشاعر في هذا البيت أنّهم أقرب إلـى الخـطّ والقلم من غيرهم من العرب، لقربهم من سـاحة الأمـصار وضـواحيها. ولـيس المقصود أنّهم (أي قبيلة إياد) هم أول من وضع الخط كما فهم ذلك القـدامى مـن الباحثين العرب.

أما المجتمعات المتحضرة فتستحكم فيها صنعة الخطّ وتجود بسبب ما يتـوفّر لها من أسباب الصنعة والإجادة، إذ يقول:"وقد كان الخطّ العربي بالغاً مبالغـه مـن الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة لما بلغت من الحضارة والتـرف، وهـو المسمى بالخط الحميري"(1). فمذهب ابن خلدون أن القلم العربي قد اعتمد في أسسه القلم الحميري، وقد رفض هذا الرأي عند بعض الباحثين، كما أشرنا سابقا، وذلـك لأن حروف القلم الحميري تكتب منفصلة غير متصلة، وهي تختلف فـي أشـكالها اختلافاً بيناً عن أشكال الحروف العربية. بالإضافة إلى أن اتجاه الكتابة في المسند لم يكن ينحصر كالعربية الشمالية من ناحية واحدة، وهي من اليمين إلى اليسار، بل قد نجد في كثير من الأحيان العكس، وقد يمزج بين الطريقتين.

ويبدو أن الدافع الذي حمل بعض الباحثين، ومنهم ابن خلدون على ربط القلـم العربي الشمالي بالمسند الحميري أن بعض الأمم الشمالية قد اشتقت منه أقلاماً تكتب بها(2). فهناك القلم اللحياني والصفوي والثمودي وجميعها مقتطع من المسند. ومـع ذلك فقد ذكر بعض الباحثين أن الخط العربي قد جزم عـن الخـطّ الـسرياني أي (السطرنجيلي)(3).

أما عن كيفية انتقال هذه الصناعة الراقية من دولة التبابعة إلى العـرب فـي الحجاز، فيجيب ابن خلدون عن هذا التساؤل، انطلاقاً من نظرته الاجتماعية للخط، فهو كما ذكرنا سابقاً، صناعة راقية ترتبط بالأمم المتحضرة، حيث يرى في هذا أن الخط العربي قد سلك طريقه إلى الحجاز عن التبابعة في جنوب الجزيـرة العربيـة إلى المناذرة في الحيرة على أطراف العراق، ثم إلى قريش والطائف، حيث تعلّمـه

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 880.

[2]- نامي، خليل يحيى أصل الخط العربي وتاريخ تطوره، مجلة كلية الآداب، 5.

[3]- الشرقي، علي، الكتابة في العراق، مجلّة لغة العرب، السنة الثالثة، ج1/ 428.

نفر من قريش، قيل (سفيان بن أمية)، وقيل (حرب بن أمية)، وأخذه من (أسلم بن سدرة). وقد تعلّمه المناذرة من التبابعة، أولئك الذين أقاموا للعرب دولة على أطراف الجزيرة العربية (فيها أيضاً حضارة وترف). ويبدو أن ترجيح أخذ الحيرة للخط عن التبابعة عند ابن خلدون، لأن المناذرة أقل حضارة وعمران من التبابعة، ولم يكن الخطّ عندهم من الإجادة كما كان عند التبابعة. يقول ابن خلدون:"ومن الحيرة لقنه (الخط) أهل الطائف وقريش فيما ذُكر..... فالقول بأن أهل الحجاز إنّما لقنوها من الحيرة، ولقنها أهل الحيرة من التبابعة وحمير هو الأليق من الأقوال"(1).

وبذلك يكون ابن خلدون قد أقام رأيه على قاعدة اجتماعية تندرج تحت فهمه الكلي لطبيعة العمران، وأثره في رقي الصنائع، ومن بينها صناعة الخط، وبذلك يكون ابن خلدون قد أقام رأيه في هذه المسألة على أدلّة مشاهدة، لا تعتمد على مجرد الأقوال والروايات، حال الكثير من الباحثين، وإنّما ربط المسألة بما تمليه عليه الملاحظة الدقيقة المبنية على الملموس من الأدلّة.

وقد وافق بعض المحدثين رأي ابن خلدون في هذه المسألة، من حيث إن الخط العربي قد جاء من أمم متحضرة، ذات أصل عربي تكونت على أطراف الجزيرة العربية في بلاد الشام. ويبدو أن الجوار بين (العرب، والأنباط) كان سبباً في مثل هذا الاعتقاد، يقول إبراهيم جمعة:"أثبت التمحيص العلمي أن العرب أخذوا طريقهم في الكتابة عن بني عمومتهم من الأنباط الذين كانوا ينزلون على تخوم المدينة في حوران والبتراء ومعان. والذين كانوا يجاورون العرب في تبوك ومدائن صالح شمال الحجاز وضح ذلك تمام الوضوح مما عثر عليه المنقبون في تلك الجهات من النقوش النبطية القريبة الشبه بأقدم النقوش العربية المعروفة"(2). وأخذ بهذا الرأي

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 880.

[2] - جمعة، إبراهيم، دراسات في تطور الكتابة الكوفية على الأحجار في مصر في القرون الخمسة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 17.

خليل يحيى نامي حيث يرى أن أول مراحل اشتقاق الخـطّ العربـي مـن الخـطّ النبطي(1).

ويبدو كذلك أن الشبه بين الخطين (النبطي والعربي) في بعـض القواعـد أو العادات الكتابية إذا صح التعبير، كان سبباً آخر لمثل هذا الاعتقاد الذي سـاد بـين الباحثين. وهذا ما ذهب إليه ولفنسون في كتابه (تاريخ اللغات السامية)، وهذا لأننـا نرى كلمة (ثلاثين)، كتبت بدون ألف، كما هو الحال من حذف الألف اختصاراً من مثل (الرحمن)(2). وقد أخذ بهذا الرأي بعض الباحثين كذلك أمثال سهيلة الجبوري، حيث تقول:"يظهر من دراستنا للحروف العربية لما قبل الإسـلام أن غالبيتهـا قـد حافظت على أشكالها التي كانت قيد الاستعمال في القلم النبطي المتأخر مثل البـاء والجيم والحاء واللام وغيرها"(3).

وعلى ما يبدو أن الأمر على غير ما ذهب إليه هؤلاء الباحثون،فالخط النبطي لا يمكن أن يكون منعزلاً عن غيره من الخطوط السامية، فهو يشكّل حلقـة وصـل مرت بمراحل متعددة، مروراً بالخطّ النبطي وغيره من الخطوط السامية الأخـرى، حتى وصلت إلى الخطّ العربي، وهذا ما أثبته يحيى عبابنة في كتابه (النظام اللغوي للهجة الصفاوية في ضوء الفصحى واللغات السامية) من خلال تتبع أشكال الحروف في اللغات السامية، ومدى التشابه بينها عبر مراحل زمنية معينة.

---

[1]- نامي، خليل يحيى، أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام، القاهرة، مجلّة كلية الآداب، جامعة القاهرة، م3/ ج1/ 1935، ص70ـ 112. وينظر كذلك مثل هذا الرأي: سهيلة الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره.

[2]- ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، القاهرة، (1980)، 190ـ 191.

[3]- الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره، 59.

1.3.3 تجويد الخط:

لقد نظر ابن خلدون إلى الخطّ على أنّه صنعة كغيره من الصنائع، تكون ذات جودة أو رداءة، والخطّ يجود في العمران، وهـذا الـرأي انطلاقـاً مـن نظرتـه الاجتماعية للخطّ التي أشرنا إليها سابقاً، فهو ملكة كغيرها من الملكات التي يكتسبها الإنسان لحاجة، وجودة هذه الملكة تكون (بالممارسة والمران) في ظـلّ الحـضارة والعمران "وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنّما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغي في الكلمات والطلب لذلك تكـون جـودة الخـطّ فـي المرتبة، إذ هو جهة الصنائع .... وأنّها تابعة للعمران. وأكثر البدو أميون لا يكتبون ولا يقرؤون، ومن كتب منهم فكتابته قاصرة"(1).

وعندما ملك العرب، وفتحوا الأمصار والممالك احتاجوا للكتابـة، فتعلّموهـا، وبلغت الإجادة فيها بالبصرة والكوفة، إلاّ أن حظّها من الحضارة والعمران لم يبلـغ ما بلغته بغداد فبقي الخطّ فيها (البصرة والكوفة) دون الغاية(2). فجودة الخطّ فـي منظور ابن خلدون تكون بمقدار نصيب الأمة من الحضارة، وبـذلك يؤكّـد رأيـه السابق من حيث إن الخط لا يمكن أن يكون توقيفاً من الله عز وجـل، وإنّمـا هـو صناعة مستحدثة لحاجة.

وبعد انحلال نظام الدولة الإسلامية في بغداد انتقلت صناعة الخـطّ والكتابـة، بشكل خاص، والعلوم بشكل عام، إلى مركز نظام الحكـم الجديـد فـي مـصر، فيقول:"درست معالم بغداد بدروس الخلافة، فانتقل شأنها من الخطّ والكتابة بل والعلم إلى مصر والقاهرة، فلم تزل أسواقه بها نافقة لهذا العهد"(3). فهذه الصنعة ما زالت ترتبط بمركز الخلافة حيث الحضارة والعمران فتسير معها قدماً، ولا ترتبط بأناس بأعينهم.

ويعرض لمنهج أهل الأندلس والمغرب في تعليم الخطّ، فيتم التعليم "بمحاكـاة الخطّ في كتابة الكلمات جملة ويكون ذلك من المتعلّم ومطالعة المعلّم لـه إلـى أن

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 879ـ 880.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 884.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 884ـ 885.

تحصل له الإجادة، وتتمكّن بناته الملكة فيسمى مجيداً"(1). والطريقة التي أشار إليها ابن خلدون في تعليم الخطّ والكتابة في الأندلس هي الطريقة نفسها التي تُتّبـع الآن في تعليم الهجاء، وتسمى عند المحدثين بطريقة (الجشتالات)(2)، أو طريقة الكلمـات والجمل، حيث يبدأ في الهجاء برسم الكلمات والجمل، وهي أمثـل الطـرق عنـد المحدثين لمسايرتها للواقع من جهة ولطبيعة العقل الإنساني من جهة أخرى. فالكلمة هي التي تشكّل مدلولاً في ذهن الإنسان، أما الحرف منفرداً فلا مدلول له. وطبيعـة العقل الإنساني ينتقل في إدراكه للكلّ ثم إدراك أجزائه لا العكس، ومن هنا نـدرك اختلاف الرأي بين ابن خلدون والمعاصرين في هذه المسألة حيث فـضل طريقـة المصريين في عهده، وهي الطريقة التي تبدأ بالحروف في تعليم الهجاء، فيقول:"ولذا نجد تعليم الخطّ في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن وأسهل طريقاً، لاستحكام الصنعة فيها، كما يحكى لنا عن مصر لهذا العهد، فـإن فيهـا معلمـين منتصبين لتعليم الخطّ يلقون على المتعلّم قوانين وأحكاماً في وضع كلّ حرف"(3).

ومن شروط جودة الخطّ عند ابن خلدون أن تكون دلالته واضحة، وذلك بإبانة حروفه وإجادة وضعها ورسمها، والتمييز بينها بالرسم كلّ واحد منها منفرداً "إلاّ ما اصطلح عليه الكتّاب في إيصال حروف الكلمة الواحدة بعـضها بـبعض، سـوى حروف اصطلحوا على قطعها. كالراء، والزاي، والدال، والذال، وغيرها"(4).

هذا وقد نالت مسألة جودة الخط ورداءته حظاً وافـراً مـن دراسـة القـدماء والمحدثين، فالصولي على سبيل المثال في بيانه للفرق بين الخطّ الجيد والـرديء، يصف الجيد بأنّه "إذا اعتدلت أقسامه، وطالت ألفه ولامـه، واسـتقامت سـطوره، وضاهى صعوده حدوره، وتفتّحت عيونه، ولم تشتبه راؤه ونونه...."(5).

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 879ـ 880.

[2]- وافي، أصول التربية ونظام التعليم، 214.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 879.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 888.

[5]- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أدب الكاتب، 5.

وجاء في صبح الأعشى "ينبغي لمن يرغب أن يكون خطّه جيداً، وما يكتبه صحيح التناسب أن يجعل لذلك أصلاً يبني عليه حروفه، ليكون ذلك قانوناً له يرجع في حروفه لا يتجاوزه ولا يقصر دونه"(1). وقال الشيخ عماد الدين بن العفيف: اعلم أن مقادير الحروف متناسبة في كلّ خطّ من الخطوط(2). وقال القلقشندي: والوجه في تصحيح الحروف أن يبدأ أولاً بتقويمها مفردة مبسوطة لتصح صور كلّ حرف منها، ثم يؤخذ في تقويمها مجموعة مركّبة"(3).

وكتب ابن البواب رسالة في صناعة الخطّ، ومما قاله فيها إنّها (غزيرة الوفاء سريعة الغدر والجفاء. نوار قيدها الأعمال وشموس قهرها الوصال، لا تسمح ببعضها إلا لمن آثرها بجملته وتآلف عليها سائر زمنه، لأنّها شديدة النفار بطيئة الاستقرار). وهذا وصف للكتابة الخطية بشكل عام، ولا يدور حول الخطّ وصناعته. ثم قال:"وتظهر الحروف موصولة ومفصولة ومعماة ومفتّحة في أحسن صيغها وأبهج خلقتها، متساوية الأجزاء في تجاورها والتئامها"(4).

ومن خلال الآراء السابقة نتبين مدى الاختلاف بين منهج ابن خلدون من جهة ومنهج ما سواه من الباحثين من جهة أخرى في هذه المسألة، فابن خلدون لم ينظر إلى الحروف وأشكالها وطرق بسطها واستدارتها للحكم على جودتها أو رداءتها فقط، وإنّما أيضاً هي صناعة إنسانية تجود بالممارسة والتعلّم، بالإضافة إلى ارتباطها بالحضارة والعمران، ولذا نجده قد فضل الطريقة المصرية في عهده، وهي الطريقة التي تبدأ بالحروف في تعليم الهجاء، ومرد ذلك إلى الحضارة والعمران الذي بلغته مصر بانتقال مركز الخلافة (فالصنائع إذا رسخت بالحضارة فيعسر محوها)، ويمثّل على ذلك بأنّه حين غُلِب الأندلسيون العرب على أمرهم،

---

[1] - القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ت: يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط1(1987)، 3/ 45.

[2] - المرجع السابق نفسه.

[3] - القلقشندي، صبح العشى، 3/ 27.

[4] - ابن العماد، شهاب الدين، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، (1993)، 3/ 139.

وانتهى ملكهم على يد النصارى، واجتازوا إلى أفريقية وشاركوا في الصنائع، فغلب خطّهم على خطّ الإفريقيين جملة تحقيقاً لهذا المبدأ الاجتماعي، وبصورة أوسع "في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنّما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها"(1).

2.3.3 رسم حروف المصحف:

لقد سار ابن خلدون في دراسته لمسألة الخطّ والكتابة على أساس اجتماعي، وقد تم شرح نظرته الاجتماعية هذه آنفاً، إلاّ أنّه لم يقصرها على مسألتي نشأة الخطّ، وتجويده، وإنّما تجاوز الأمر ذلك في دراسته لاختلاف رسم الكثير من حروف القرآن الكريم على غير المعروف.

فنظر الكثير من الباحثين إلى الصحابة رضوان الله عليهم على أنهم منزهون عن التقصير في الخطّ، كما أنهم منزهون عن كلّ النقائص الأخرى في الذات والصفات والسلوك، فالصحابة كانوا يحكمون صناعة الخطّ، وأن وصفهم بذلك كمال في حقّهم، والقول بغير ذلك نقص في حقّهم.

غير أن ابن خلدون نظر إلى هذه المسألة نظرة مخالفة للقدامى والمحدثين من الدارسين، فنظر إلى الكتابة على أنّها صنعة كغيرها من الصنائع، وعدم إتقانها لا يعود على نقص في الدين، فيقول:"إذ الخطّ من جملة الصنائع المدنية المعاشية، كما رأيته فيما مر، والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنّما يعود على أسباب المعاش بحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس"(2).

فدراسة رسم حروف المصحف عند ابن خلدون لا تقوم على أساس ديني، حتّى وإن كان الأمر يخص صحابة رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم، وهم في نظره في غير حاجة إليه، لأن عدم الكمال في امتلاك هذه الصنائع لا ينتقص من دينهم أو أخلاقهم في شيء. إذاً ما السبب الذي أدى إلى وجود اختلاف في رسم الكثير من حروف القرآن عن المعتاد بين الناس؟. الجواب عند ابن خلدون نابع من

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 885.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 883.

اتجاه اجتماعي لهذه المسألة، فجودة الخطّ أو عدمها ترتبط بالحضارة والعمران، حيث يقول في هذا الأمر:"وأن الخطّ العربي كان لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة ولا إلى التّوسط لمكان العرب من البداوة والتّوحش وبعدهم عن الصنائع، وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم للمصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخطّ عند أهلها، ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركاً بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم"(1).

فما وقع من خلاف في رسم حروف المصحف ـ كما يرى ابن خلدون ـ لم يكن نقصاً في الصحابة أنفسهم، وإنّما هو نقص في امتلاك صناعة الخط، لبعد الجزيرة العربية عن الحضارة، وسيطرة سمة البداوة عليها.

ويطعن كذلك في الآراء(2) التي قدمت لتعليل الاختلاف في رسم بعض الحروف على غير المعروف، ويصف أصحابها بالغفلة، ومن ذلك زيادة الألف في (لأاذبحنّه)(3)، إذ إن الزيادة تنبيه على أن الذبح لم يقع. وفي زيادة الياء في (بأييد)(4) إنّه تنبيه على كمال القدرة الربانية، ومن ذلك أيضاً زيادة الواو في (جزاءو الظالمين)(5)، وحذف الألف في مواضع دون أخرى، مثل (الركعين)(6)، ورسم الألف واواً في مثل (الصلوة والزكوة)(7)، وما رسم فيه من التاءات ممدوداً

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 883 ـ 884.

[2] - ينظر مثل هذه الآراء الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، (1391)، 1/ 387، وما بعدها، ومنها في قوله تعالى (بأييد) بيان أنّه فرق بين (الأيد) الذي هو القوة، وبين (الأيدي) جمع (يد). ولا شك أن القوة التي بنى الله بها السماء أحقّ بالثبوت من الأيدي، فزيدت الياء لاختصاص اللفظة بمعنى أظهر.

[3] - من سورة النمل في قوله تعالى:"لأعذبنّه عذاباً شديداً أو لأاذبحنّه". الآية 21.

[4] - من سورة الذاريات في قوله تعالى:"والسماء بنيناها بأييد وإنّا لموسعون". الآية 51.

[5] - من سورة المائدة "وذلك جزاءو الظالمين". الآية 29.

[6] - سورة البقرة في قوله تعالى:"واركعوا مع الركعين". الآية 43.

[7] - من سورة البقرة "وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة". الآية 43.

(مفتوحاً) والأصل فيه مربوط على شكل الهاء، مثل(إن رحمت الله)(1)، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التّحكم المحض، "وما حملهم على ذلك إلاّ اعتقادهم أن في ذلـك تنزيها للصحابة عن توهم النّقص في قلّة إجادة الخط. فحـسبوا أن الخـطّ كمـال فنزهوهم عن نقصه"(2).

ويبدو أن ابن خلدون لم يدرك الأمر على حقيقته في هذه المسألة، فـاختلاف رسم الحروف لا يعود إلى عدم إدراك الصحابة لجودة الخطّ وقواعده في تلك الفترة بسبب البعد عن الحضارة، وإنّما يعود إلى اختلاف القراءات، لأن عثمان بن عفـان رضي الله عنه ـ رأى أن جمعها في مصحف واحد على اختلافها غير مـتمكّن إلاّ بإعادة الكلمة مرتين. وكتبت المصاحف العثمانية بما فيها من اختلاف فـي الرسـم لتسع القراءات، فكتبت في بعضها وفي بعضها برواية أخرى، فكما اقتصرت علـى لغة واحدة في جميع المصاحف اقتصرت على رسم رواية واحدة في كلّ مصحف، والمراد في القراءة على عدم الخروج عن رسم تلك المصاحف، فكل جهـة تقـرأ بالقراءة التي يقرؤها أهلها، ولا يحظر على أهل هذه الجهة أن يقرؤوا بما يقتـضيه رسم الجهة الأخرى، ففرق القراءات على المصاحف التي تحفظها أمة محمد صلى الله عليه وسلّم، كما نزلت من عند الله(3).

فالقرآن الكريم كتب في مصحف عثمان بلغة قريش، واختلفت المصاحف التي أرسلت إلى الأمصار لاختلاف القراءات، فوجدت بعض الرسوم المخالفـة لقواعـد الكتابة فحكم ابن خلدون من خلالها أن سبب هذا الاختلاف عائد إلى عـدم إتقـان الصحابة لقواعد الكتابة، وذلك على ما يبدو لعدم إدراكه لأثر اختلاف القراءات في ظهور اختلاف الرسوم في الكتابة، ومما يؤيد ذلك أيضاً أن الرسول صلى الله عليه وسلّم، كان يخاطب بعض القبائل بلغاتهم المختلفة (اللهجات)، ودونت هذه الأحاديث بناء على هذه اللهجات، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلّم:"ليس من امبر امصيام في امسفر". أي (ليس من البر الصيام في السفر).

---

[1]- من سورة الأعراف في قوله تعالي :"إن رحمت الله قريب من المحسنين". الآية 56.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 3/ 883.

[3]- البلاذري، فتوح البلدان، 457.

وجاء في كتب القراءات أيضاً أن حمزة قرأ (بأييـد) بـالوقف، وبالتـسهيل، وبإبدال الهمزة ياء مفتوحة أي (بأييد). فمن قرأ بتحقيق الهمزة اعتبرت الياء زائدة، ومن قرأ بتخفيف الهمزة وتسهيلها قرأها بياءين، الأولى الهمزة المبدلة ياء، والثانية هي فاء الكلمة(1). وقد توقّف الزمخشري عند زيادة الألف في بعض ألفاظ القرآن، ومن ذلك (لأاذْبحنه) من سورة النمل في قوله تعالى حكاية عن سليمان:"**وتفقّد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين، لأعذبنّه عذاباً شديداً أو لأاذْبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين**"(2). ويبين الزمخشري أن الألف قد زيدت لأن الفتحـة عنـد العرب في البداية كانت تكتب ألفاً صغيرة، فبقي من ذلك أثر في الطباع، فكتبوا ألفاً أخرى(3).

ومن هنا يمكن القول إن عدم إدراك ابن خلـدون لأثـر اخـتلاف القـراءات القرآنية في رسم حروف المصحف العثماني هو السبب الذي يكمـن وراء وصـف خطّ الصحابة بالقصور وعدم الإتقان. ومن الأسباب الأخرى التي يمكـن أن نعيـد اختلاف رسم الحروف في المصحف العثماني لها، والتي لم يدركها ابن خلدون، هو تأثّر الخط العربي بما سبقه من خطوط الساميين، فالخط العربي لم يكن بمعزل عن غيره من الخطوط، ولذا يبدو أن ما وجد من اختلافات في رسم بعـض الحـروف عائد إلى هذا التأثر، يقول الفراء في معاني القرآن :"إنّما كتبوا (الربا) في المصحف بالواو، لأن أهل الحجاز تعلّموا الخطّ من أهل الحيرة، ولغـتهم (الربـو) بـالواو، فعلموهم صورة الخطّ على لغتهم"(4).

ومن أشكال تأثّر الخط العربي بغيره من الخطوط في رسم بعـض الكلمـات كلمة (عمرو) بالواو. والتي عبر عنها النحاة بأنّها كتبت بالواو في حـالتي الرفـع والجر تفرقة بينه وبين (عمر). ولكنّه على ما يبدو أثر من أثار الخطوط الأخـرى

---

[1]- الدمياطي، أحمد بن محمد، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، المطبعة العامة، القاهرة، (1285)، 400.

[2]- آيتي (20، 21) من سورة النمل.

[3]- الزمخشري، تفسير الكاشف، دار الكتاب العربي، بيروت، (1366)، 2/ 217.

[4]- الفراء، معاني القرآن، ت: أحمد نجاتي ومحمد النجار، ط2، بيروت،(1980).

بالخط العربي، فمن سمات الكتابة النبطية زيادة الواو، مثل كلمة (وائل) جاءت فـي الكتابات النبطية بزيادة الواو (وائلو)، وكلمة (شمس) جاءت (شمسو). وزيادة الواو لم تقتصر على الكتابة النبطية، وإنّما وجدت في التدمرية أيضاً(1).

ومن هنا يمكن القول إن اختلاف رسم بعض الحروف في المصحف العثماني، يعود إلى سببين: الأول منهما اختلاف القراءات القرآنية، وثانيهما تأثّر الخط العربي بغيره من الخطوط الأخرى، فالعرب بالحجاز، وإن غلبت عليهم سمة البداوة كمـا يرى ابن خلدون إلاّ أنّهم لم يكونوا بمعزل عـن الأمـم الأخـرى. ونجـد بعـض المصاحف في العصر الحديث قد مالت إلى التّخلّص من رسم بعض الحروف على غير المعتاد، والتي تخالف قواعد الكتابة العربيـة، ومنهـا الألـف الزائـدة فـي (لأاذبحنّه). وقد أجاز العلماء ذلك، لأنّه لا يختلف مع القراءة الصحية المتواترة(2).

1- رمزي البعلبكي، الكتابة العربية والسامية دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين، دار العلم للملايين، (1981)، 330.

2- محمد حسين أبو الفتوح، رسم المصحف العثماني، المجلّة العربية، م/7، العدد الأول والعدد الثاني، 1989م.

الفصل الرابع
قضايا البلاغة والأدب

1.4 مفهوم البلاغة:

على الرغم من تباين آراء القدماء في هذا المفهوم (البلاغة) إلاّ أن النظريـة البلاغية عندهم تأخذ سائر العناصر في اعتبارها، سواء كان ذلك يخص المؤلف، أو العمل الأدبي، أو الواقع الثقافي والاجتماعي واللغوي. فالبلاغة هي فـن اسـتخدام اللغة في الواقع العلمي، سواء كان ذلك على المستوى الاتصالي المرجعي، أم على المستوى الأدبي، وذلك ما جعل العرب يقولون: إن البلاغة هـي مطابقـة الكـلام لمقتضى الحال(1). ولا يتّسم العمل الفني بالبلاغة إذا لم يحقـق (مطابقـة الكـلام لمقتضى الحال). فهذه المطابقة عدت أصلاً من الأصول البلاغية، ومعياراً أساسـاً من معايير النقد والبلاغة، فبمقدار تحققها في الكلام يكـون حظّـه مـن الجـودة والبلاغة.

ولقد وقع ابن خلدون في عرض مفهوم البلاغة مثل سابقيه ومعاصـريه مـن البلاغيين الذين عدوا البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال الذي يساوي عند بعض الباحثين (لكلّ مقام مقال)، وعليه فإن اللفظة لها قيمة عند ابن خلدون، فهي معبـرة في موقعها فاسدة إذا تعدت موقعها ولم تؤدِ المعنى المقصود. ولذلك كان ثراء النّص الأدبي بما فيه من بلاغة تزيد من تأثير النّص وتوضحه وتقوي معانيه، ولم يقـف الأمر عند هذا الحد بل إن اللفظة إذا صلُح غيرها في موقعها فإنّها تكون معبرة عن عجز كاتبها.

ولم يخرج ابن خلدون عن تقسيمات البلاغة إلى: (بيان، ومعان، وبديع)، وهو بذلك يعتبر متفقاً مع بعض الدارسين الذين لم يفصلوا بين هذه العلوم المختلفة، ولـم يحذفوا أحداً منها، إلاّ أنّه كان حريصاً على أن يحدد مفهوماً محدداً لهذا العلم ومـا يندرج تحته من موضوعات، وجعلها على ثلاثة أضرب(2):

---

[1]- عوض، يوسف نور، نظرية النقد الأدبي الحديث، دار الأمين، القاهرة، (1994)، 128.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1136 ـ 1137.

الأول منها: ويسمى علم البلاغة "ويبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال التـي تُطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال".

والثاني: علم البيان "ويبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه، وهي الاستعارة والكناية".

الثالث: علم البديع "وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق، إما سجع يفصله، أو تجنيس بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك".

أما المثل الأول والأعلى المقتدى ببلاغته عند العرب فهو القرآن الكريم، "لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام، ومع الكمال فيما يختص بالألفاظ من انتقائها وجودة رصفها وتركيبها فيما يختص بالألفاظ من انتقائها وجودة رصفها وتركيبها"(1). فإعجاز القرآن الكريم يكمن في مطابقة الكلام لمقتضى الحال من جهة، وفي دقّة اختيار اللفظ المعبر عـن معناه من جهة أخرى ثانية، وفي حسن صياغة تراكيبه من جهة ثالثة. وهذه الأمور مجتمعة جعلت منه مثلاً أعلى للبلاغة والبيان مقارنة بالنصوص البشرية.

وهذا العلم (البلاغة) أحوج ما يكون للفقهاء والمفسرين، إذا اعتمد أساساً فـي استنباط الأحكام الدينية وأصول التشريع الإسلامي من الكتاب والـسنة. واعتبـروا الإلمام بعلوم البلاغة مع سائر علوم العربيـة مـن الأدوات المعينـة لهـم علـى الاضطلاع ببحوثهم الفقهية والأصولية. وقد كان لهم إسهام كبير في علـم البلاغـة تمثّل بالتعرض عند تفسير آيات القرآن إلى إبراز جانبها البلاغي لفظـاً، ومعنًـى، وأسلوباً. ولذا وجب عليهم النظر في أساليب القرآن والتأمل في ألفاظه ودلالاتهـا، وفي طرائق تركيبها، ولم يدرك الكثير من المفسرين المتقدمين هـذا الجانـب مـع حاجتهم إليه، حتّى جاء الزمخشري، ووضع كتاباً في التفسير وهو (الكاشف) "وتتبع فيه آي القرآن بأحكام هذا الفن .... فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير"(2).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1138.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1138.

وترتكز النظرة البلاغية عند ابن خلدون على عدة أسس فنية تشكّل حلقة متكاملة لحقيقة المبالغة، وقد قدم لها ابن خلدون بأسلوب منطقي سلس يبدأ بخطوة تليها الأخرى دون تجاوز بينها، ومن أول هذه العناصر التي ينبغي الأخذ بها "الملكة التامة في تركيب الألفاظ للتعبير بها عن المعاني المقصودة"(1). وهذه الملكة تحصل بممارسة كلام العرب والتّفطّن لخواص تراكيبه، وإن تقرر ذلك "فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى جودة النّظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم، ونظم كلامهم"(2).

والملكة لا تحصل إلاّ بتكرار الأفعال "لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنّها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار، فتكون ملكة أي صفة راسخة"(3). فأول مطلب من مطالب البلاغة في نظر ابن خلدون السير على نهج العرب في أساليبهم البلاغية، ولا يتم ذلك إلاّ بملكة لسانهم عن طريق الحفظ والممارسة.

أما العنصر الثاني من عناصر النظرية البلاغية في نظر ابن خلدون فيتمثّل بتخير الألفاظ المفردة وحسن تركيبها ونظمها، "ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال". وإن كان تخير اللفظ وحسن التركيب هو الأساس الثاني من أسس البلاغة عند ابن خلدون، فهو لا ينفصل بأي حال من الأحوال عن الأساس الأول وهو (الملكة)، لأن "الذي في اللسان والنطق إنّما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. والمعاني موجودة عند كلّ واحد. فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة"(4). فالملكة لا تكون في حسن اختيار المعاني، وإنّما في حسن اللفظ المعبر عنها.

وعند بناء التراكيب اللغوية من الألفاظ المفردة المنتقاة، ينبغي مراعاة (مقتضى الحال) في بيانها عن المعنى المقصود، وإذا ما حدث أي تغيير لموقع المفردة حدث

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1149.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1168.

تغيير في دلالة التركيب، فيقول:"ألا ترى أن قولهم زيد جاءني مغاير لقولهم جاءني زيد، من قبل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلّم، فمن قال: جاءني زيد أفـاد أن اهتمامه بالمجيء قبل الشخص المسند إليه، ومن قال: زيد جـاءني أفـاد اهتمامـه بالشخص قبل المجيء المسند، وكذا التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول أو مبهم أو معرفة"(1).

وحصر البلاغة بمطابقتها لمقتضى الحال، فقال:"إنّما البلاغة مطابقـة الكـلام المقصود لمقتضى الحال الوجود فيه، فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكـة، فإذا عرف اصطلاح في ملكة واشتهر صحت الدلالة، وإذا طابقـت تلـك الدلالـة المقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة"(2).

ولكلّ فن من فنون الأدب أسلوب خاص، فالنسيب مختص بالـشعر، والحمـد والدعاء مختص بالخطب، وغير ذلك، واستعمال أساليب فن في فن آخر يقف عائقاً أمام بلاغته، فيقول في ذلك :"واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر، ولا تُـستعمل فيـه....... وصـارت المخاطبـات السلطانية لهذا العصر عند الكتاب الفعل جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال من أحوال المخاطِب والمخاطَب"(3). فابن خلدون يرى أن الـسبب الأساسـي وراء فساد الكتّاب في العصور المتأخرة، وبعدهم عن البلاغة خلطهم في الاستعمال بـين الأساليب الفنية، وذلك تحقيقاً لفكرته (لكلّ مقام مقال).

وانطلاقاً من أهمية مطابقة الكلام لمقتضى الحال نجد أن ابن خلدون قد نظـر إلى الكلام من جهة نظر النحويين، فهو يجعل للعربية مكانة خاصة تختلف فيها عن غيرها من سائر اللغات بما يمكن أن يحدث لتراكيبها من تقديم وتأخير وحذف، ثـم إنّها تنفي ما يردده بعضهم من غير المتعمقين فيها بأن فيها تكراراً فـي تراكيبهـا، والمعنى مختلف لمن تعمق في ذلك، فلا لفظة تُغني عن أختها في موقعها، فالبلاغة

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1180.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1155.

تجري على مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومثّل على ذلك "بما يحكى عن عيسى بن عمر وقد قال له بعض النحاة إنّي أجد في كلام العرب تكراراً في قولهم: زيد قائم، وإن زيداً قائم، وإن زيداً لقائم، والمعنى واحد؛ فقال إن معانيها مختلفة:

فالأول: لإفادة الخالي الذهن من قيام زيد.

والثاني: لمن سمعه متردد فيه.

والثالث: لمن عرف بالإصرار على إنكـاره، فاختلفـت الدلالـة بـاختلاف الأحوال"(1).

وعليه فإن المتحدث بالعربية والمتقن لها من وجهة نظر ابن خلدون يجب عليه أن يعرف كيف يوجه الحديث وحالة محدثه، ومن هنا فإنّه يداخل بين اللغة كـشكل خارجي وحال المستمع الذهني، وبالتالي فعليه أن يطابق كلامـه لمقتـضى حـال المستمع.

ويتّجه ابن خلدون كذلك إلى أن العربية ليست لغة تخاطب وتواصل فقط بـل تغوص في أعماق النّفس البشرية فتخاطبها بما يناسبها من أحوال مختلفة حتّى يسير اللفظ مطابقاً لما تقع عليه العين سواء في محادثته إنساناً آخر، أم في وصف طبيعة أم غير ذلك، وهي من جهة نظره سمة خاصة في العربية دون سواها من اللغـات التي تلتزم بألفاظ محددة بالوضع إذ يقول:"وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر مـا يدلّ عليها بألفاظ تخصها بالوضع، وأما في اللسان العربي فإنّما يدلّ عليها بـأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ"(2).

فابن خلدون ينطلق في تعريفه للبلاغة من إيمانه بنظريته الاجتماعيـة تجـاه اللغة بشكل عام، وهي التواصل والإفهام، ومن ثم مطابقة الكلام لمقتـضى الحـال، وما خرج عن ذلك فهو ملحق "بأصوات الحيوانات والعجم، وأجدر بـه إلاّ يكـون عربياً؛ لأن العربي هو الذي يطابق بإفادته مقتضى الحال"(3). إلاّ أن ابن خلدون قد وافق سابقيه ومعاصريه في النظر إلى أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال أصل مـن

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1141 ـ 1142.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1173.

الأصول البلاغية، وقد كان ولا يزال ينظر إليه من البلاغيين والنقاد كمقياس من مقاييس البلاغة والنقد، وبمقدار تحققه في كلام ما يكون حظّه من البلاغة الإصابة.

وكلّ ما قدمه ابن خلدون من العناصر السابقة التي ترتكز عليها البلاغة كان تقديماً للهدف الأسمى الذي نادى به، وهو (الإفادة) أو(نهاية المعنى إلى قلب السامع فيفهمه)، يقول:" فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلّم حينئذٍ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة"(1). وتحقيقاً لهذه الغاية لا بد من السهولة والوضوح في العمل الأدبي، وأي إنتاج أدبي يتخطّى هذه الصفة لا يلتفت إليه تبعاً لرؤية ابن خلدون، فهو يعيق عملية التلقّي، ويعطّل عملية التواصل برمتها، ولذا ردد في حديثه عن البلاغة في مواطن كثيرة فكرة (الوضوح والسهولة)، إذ يقول:"ويتجنّب (الأديب) المعقّد من التراكيب جهده، وإنّما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم"(2).

ويحذّر كذلك من كثرة المعاني في البيت الواحد وتزاحمها فيه، فهي تقف عائقاً أمام حركة الفهم عند المتلقي، والذي يشكّل حلقة مهمة من حلقات العمل الفني، وإنّما المختار منه أي الشعر "ما كانت ألفاظه طبقاً على معانيه. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشواً، واستُعمل الذهن بالغوص عليها"(3). فلا يتولّد عند المتلقي شعور أو مجرد تأثر من غير معرفة أو إدراك، لأن طبيعة التأثير ومدى الشعور يتوقّف على بيان الصورة ومدى وضوح الرؤيا.

ولعلّ المحرك الأساسي من وجهة نظر ابن خلدون في هذه المسألة أن الشعر العربي في معظمه شعر مسموع أكثر منه مقروء، وكان الاعتماد الأساسي في عملية التلقي على الفهم المباشر، وفي ظلّ هذه الرؤيا الخلدونية لا سبيل إلى عملية الفهم إلاّ أن تُسفر العبارة عن معانيها، وتكشف الألفاظ عن حقيقة كلّ مراد منها، فلا يتكلّف المتلقون جهداً في تأمل ما يسمعون. فيتحقق أكبر مدى ممكن من عملية الفهم

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1164 ـ 1165.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

والتواصل بين طرفي العمل الأدبي. وكلّ خطاب أريد به التـأثير وكـان مفتقـراً للإيضاح والسهولة، إنّما يدلّ على عجز صاحبه من جهة، وبعده عن فصاحة العرب من جهة أخرى. وعدم سير بعض الشعراء السابقين لابن خلدون على هـذا الـنهج أمثال (المتنبي والمعري)، جعله يقول في حقّهم:"إن نظم المتنبي والمعري ليس مـن الشعر في شيء"(1).

وأهم ما يمكن أن يحقق سمة السهولة والوضوح، من وجهة نظر ابن خلدون، هو التحديد المسبق لطبيعة اللفظة المفردة ومدى شرفها من عـدة جوانـب: منهـا الجوانب الصوتية التي تخص مخارج حروفها، ومدى تناسبها، ومدى خفتهـا فـي النطق، وعذوبة جرسها. ومنها قضايا الاستعمال والذيوع، وهي تخص غرابة الكلمة ومدى شيوعها على ألسنة الناس، ومنها جوانب صحة اللفظ، من حيث أصلها كـأن تكون عامية مبتذلة، أو دخيلة غريبة، أو مضطربة الدلالة. فاللفظ فـي نظـر ابـن خلدون يؤثّر تأثيراً مباشراً في بلاغة الخطاب بشكل عام، والشعر بـشكل خـاص، ولعلّ أهم ملمح يقدمه في هذا هو كون اللفظ "من الحوشي المقعر، وكذلك الـسوقي المبتذل بالتداول والاستعمال، فإنّه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة، فيـصير مبتـذلاً ويقرب من عدم الإفادة. وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعـد عـن رتبـة البلاغة"(2).

وإذا كانت السهولة والوضوح مطلباً من مطالب البلاغة عند ابن خلدون، فإنّها ليست البلاغة كلّها، فالنصوص التي تبلغ بهـا الـسهولة درجـة الابتـذال تكـون مرفوضة، شأنها شأن النصوص المستغلقة التي ترتفع درجة الفنية فيها إلـى حـد الغموض، والسبب في ذلك أن البلاغة ذات وجهين: الوضوح والفهم مـن جهـة، وجمالية الأداء من جهة أخرى، فلا يصل النّص إلى حد "قولهم النار حارة، والسماء فوقنا"(3).

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1163.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

فالوضوح المطلوب في الأدب، من وجهة نظر ابن خلدون، ليس ذلك الكـشف المبتذل الذي تجري أمثاله على ألسنة الناس، وليس في مجاراة المعروف من الألفاظ والمعاني والأفكار التي يدركها الناس بمجرد سماعهم عباراتها، وإلاّ ضاعت معالم الفنية، ولم يبق ما يميز الأدب من لغة التخاطب إذا كان المقصود هو الإفهام الـذي يتيسر بأقرب السبل، ويتم تحققه بأكثر العبارات شيوعاً وابتذالاً(1).

فابن خلدون وضع قاعدة لقبول بلاغة النّص، وهذه القاعدة تـرفض عيـوب الألفاظ المفردة، وعيوب النظم، وترفض الغموض والتعمية، مثلما ترفض الـسهولة الساذجة التي تقترب من الابتذال، وإن البليغ من النصوص ما حرض الذهن ودفعه إلى التأمل، ويثير فيه الرغبة في الكشف عما خفي "فينتقل الـذهن إلـى لازمـه أو ملزومه أو شبهه، فيكون فيها مجازاً إما باستعارة أو كناية كمـا هـو مقـرر فـي موضعه، ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذّة، كما تحصل في الإفادة وأشد، لأن جمعها ظَفَراً"(2).

فالجانب البلاغي في رؤية ابن خلدون لا يقتصر على الجانـب الإفهـامي، أو الجمالي، وإنّما يجمع بينهما من خلال وصول الدلالـة والإفهـام بتحقـق عنـصر الجمال. وقد أشاد العسكري بهذا النمط من الأشعار وامتدحه، إلاّ أنّه اقتصر منهـا على الجانب الجمالي، الذي "يحسن بسلاسته، وسهولته، ونصاعته، واستواء تقاسيمه مع قلّة ضروراته، بل عدمها أصلاً، حتّى لا يكون لها في الألفاظ أثر، فتجد المنظوم مثل المنثور في سهولة مطلعه، وجودة مقطعه، وحسن رصفه وتأليفه"(3). في حين أن عبد القاهر الجرجاني قد امتدح من التعابير التي تتـسع دون انغـلاق، والتـي تستعصي على المتلقي للوهلة الأولى، مما له متعـة فنيـة فـي نفـس متلقيـه، إذ يقول:"وكان من المركوز في الطباع، والراسخ في غرائز العقول أنّه حتـى أريـد الدلالة على معنى فترك أن يصرح به، ويذكر باللفظ الذي هو له في اللغة، وعمـد

---

[1] - طبانة، بدوي، قضايا النقد الأدبي، دار المريخ، الرياض، (1984)، 125.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1173.

[3] - العسكري، الصناعتين، 69.

إلى معنى آخر فأشير به إليه، وجعل دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزيـة لا يكونان إذا لم يصنع ذلك، وذكر بلفظه صريحاً"(1).

ولعلّ ابن خلدون في نظريته هذه يبرز لنا المعنى المقصود من بلاغة الفـرد، فهي تعني عنده وصولها إلى ذهن المتلقي بعيدة عما قد يكتنفها من غمـوض فـي اللفظ قد يحتاج إلى تأويل المعنى، وأن يأخذ أبعاداً غير ما رمى إليها مبدعها، وهذا ما يتنافى مع ما يعلنه بعض مبدعي العصر الحديث الذين رأوا في الغمـوض فنّـاً يجب أن يحتذى به، فوصول المعنى بالطريق السهل المباشر يرفضه مبدعو العصر الحديث، بل إن جلّ ما يبدعونه من نظم هو عبارة عن إشارات وكلمات متنـاثرة لا يمكن ربطها بالواقع أو حتّى مقاربتها له، فهي أبعاض مكونات تغوص فـي عـالم خيالي لا يمكن تركيبها، أو حتّى اجتماع اثنين من النقاد على مفهوم واحد لهـا، لأن القصيدة عبارة عن رموز تحلّق في آفاق رحبة، ويبقى المعنى في ذهـن صـاحبه، ويحول غموض الصورة أو التعبير دون وصوله إلى الطرف الآخـر (المتلقـي)، والذي لا يقلّ أهمية عن الطرف الأول (المبدع) من أطراف العمل الفني.

2.4 الشعر: حده، والفرق بينه وبين النثر:

عرف ابن خلدون الشعر تعريفاً يكشف عن حقيقته، وقال: إنّه لم يقـف عليـه لأحد من المتقدمين. فلقد درج العروضيون على أن يقولوا في حـده (إنّـه الكـلام الموزون المقفّى)(2)، وهذا الحد في نظر ابن خلدون قاصـر لا يلائـم إلاّ النظـرة العروضية، وصناعتهم تتعلّق بالشعر في إعرابه وبلاغته ووزنه وقوالبه الخاصـة. وهذا الحد، بحسب ما يرى، غير صحيح. فما هو الشعر في نظره؟.

الشعر في نظر ابن خلدون "هـو الكـلام البليـغ المبنـي علـى الاسـتعارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كلّ جزء منها فـي غرضه ومقصده عما قبله، وما بعده الجاري على أسـاليب العـرب المخـصوصة

---

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 324.

[2]- يعد قدامة بن جعفر أول من قيد الشعر بالوزن والقافية معاً بقوله بالشعر"قول موزون مقفّى يدلّ على معنى". قدامة بن جعفر، نقد الشعر، 11.

به"(1). بهذا التعريف يكون ابن خلدون قد حدد العناصر التي يحكم من خلالها على الشعر من دونه. وأهمها جريانه (على أساليب العرب). فإن لم يجـر علـى تلـك الأساليب، وإن احتوى جميع العناصر الأخرى، فإنّه لا يعد شعراً وإنّما هـو كـلام منظوم، لأن الشعر له أساليب تخصه لا تكون للمنثور، وكذا أسـاليب المنثـور لا تكون للشعر، فيقول:"فما كان من الكلام منظوماً وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعراً"(2).

وانطلاقاً من هذه النظرة تجاه الشعر يخرج المتنبي والمعري ومن سار علـى نهجهم من نطاق الشعر، لأن "نظمهما ليس من الشعر في شيء، لأنهما لـم يجريـا على أساليب العرب"(3). وهذا الرأي مبرر عند ابن خلدون، فهو ليس عداء لهما أو للفلسفة التي يتبعونها في نظمهما، وإنّما هي دعوة للسهولة المطلقـة فـي الـشعر. وبذلك قصر الشعر على (البحتري) ومن سار على طريقه بالـشعر، أمـا المتنبـي ولمعري فقد أطلق عليهما مصطلح (حكيم).

ويبدو من خلال موقف ابن خلدون السابق من شعر المتنبـي وأبـي العـلاء المعري أنّه من دعاة الصدق الواقعي في الشعر، ويقـصد بـه "مطابقـة المعـاني والأفكار التي يوردها الشاعر لما يريد نقله أو وصفه من عالم الواقـع، بحيـث لا تتناقض معه، ولا تعطي تفسيراً يقلب الحقائق المتواضع عليها"(4). ويقابل الـصدق الواقعي ما يطلق عليه عند المحدثين مصطلح (الصدق الفني)، وبين هذين الأمـرين تعددت آراء النقاد العرب حول التزام الشاعر بالصدق الواقعي، أو التزامه بالصدق الفني.

وهناك من المحدثين من يرى أن إلزام الشاعر بطرائق العرب وأساليبهم فـي الشعر يقف عقبة دون التّطلع إلى إيجاد نوع جديـد مـن الـشعر يناسـب الـذوق المعاصر، ومن أجل هذا "فإنّهم يدعون إلى أن نقاوم إغراء هذا الشعر القـديم، وأن

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1162.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4، 1163.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

[4] - أبو كريشه، أصول النقد، 26.

نبذل الجهد في هذه المقاومة كما نقاوم تخدير المخدر الضار، فإن لذته لذّة السمع السطحية"(1). ونحن وإن نتفق مع هذا الرأي من حيث ضرورة عدم محاصرة الشاعر بما هو موروث عن القدماء وأشعارهم، وكذلك ضرورة طلق العنان له ليعبر عن قضايا عصره ومستحدثاته، إلا أننا لا نتفق معهم من حيث إغفال هذا الموروث الشعري، أو تركه، لما له من أثر واضح في تنمية الملكة الشعرية، بما يحويه من أفكار وصور وتعابير، قد يحتاجها الشاعر المعاصر إذا ألبست ثوب الحداثة، فتكون عندئذ مسانداً ورافداً للشاعر للتعبير عن تجربته في ظلّ عصره.

فمقياس الذوق الشعري عند ابن خلدون، وشيوخه فيما يذكر، السهولة والتبسيط مؤْثراً بذلك الشعر الذي تسبق معانيه ألفاظه إلى الذهن، أما كثرة المعاني في البيت فذلك نوع من التعقيد، "والتعقيد شيء كرهه نقاد الأندلس حتى حازم القرطاجي"(2).

ولذلك كان ابن خلدون وشيوخه يعيبون شعر أبي إسحاق بن خفاجة شاعر شرق الأندلس لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد. ويبدو أن ميل ابن خلدون، وشيوخه كذلك لمقياس (السهولة والتيسير) في تمييز الشعر من دونه بسبب انتشار الغناء والرقص في الأندلس، والسهولة والتيسير في الأشعار المغناة مطلب من مطالبه، أي الرقص.

وابن خلدون في حده للشعر "بالاستعارة والأوصاف والجريان على أساليب العرب"(3). يضع حداً فاصلاً بين الشعر والنثر. مبيناً بذلك الاتجاه الذي جرى عليه الكتاب المتأخرون "وقد استعملوا أساليب الشعر وموازينه في المنثور، من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنثور إذا

---

[1]- النويهي، محمد، قضية الشعر الجديد، معهد الدراسات العربية، المطبعة العالمية، القاهرة (1964)، 77.

[2]- عباس، إحسان تاريخ النقد الأدبي، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، 618.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1162.

تأملته في باب الشعر وفنّه لم يفترقا إلاّ في الوزن"(1). وبذلك ينبه على خطورة ضياع الحدود بين الشعر والنثر، فلكلّ مقام ما يناسبه، ولكلّ حال ما يلائمه. فالنسيب مختص بالشعر، والحمد الدعاء مختصان بالخطب، ولذا فقد عاب على المتأخرين استعمالهم أساليب الشعر وموازينه في المنثور، وكانت النتيجة كثرة الأسجاع، والتزام التقفية "حتّى صار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر ومنه". وهجر الكتاب النثر المرسل وتناسوه وبخاصة أهل المشرق، فالأشعار تستدعي خلط الجد بالهزل، ويناسبها الإطناب في الوصف، وكثرة التشبيهات والاستعارات "حيث لا تدعو ضرورة إلى ذلك في الخطاب"(2).

ومن خلال حديث ابن خلدون السابق عن الفرق بين الشعر والنثر نجد أنّه قد مثّل في هذا المجال وجهة نظر الكلاسيكيين الذين نظروا إلى الشعر والنثر على أنّهما علمان بارزان، يستطيع من له أدنى معرفة في الأدب أن يجد فرقاً بينهما، غير إن الأمر قد أخذ بعداً آخر في عصر ابن خلدون، حيث طغى السجع والجناس على كتابات أهله، حتى المرء حائراً أمام التمييز بين هذين الفنين من المنظوم.

أما السبب الذي أدى إلى ظهور هذا النوع من المنثور عند المتأخرين فهو عند ابن خلدون "استيلاء العجمة على ألسنتهم، وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقّه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمره في البلاغة وانفساح خطوبه، وولعوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال"(3). وكانت المحسنات البديعية الخارجة عند الشعراء والكتاب في عصر ابن خلدون، على حساب المبنى والمعنى، وهو أمر لم يقتصر على أدباء المغرب، وإنّما أدباء المشرق كذلك.

ويبدو أن ضعف الأدب في تلك الفترة (في المشرق والمغرب) مرتبط بالأحداث السياسية التي زلزلت أركان المشرق والمغرب، إذ فقدت الخلافة العباسية عرشها في المشرق منذ هجم (هولاكو) التتري على بغداد سنة 656هـ، بالإضافة

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1150.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1151.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1151ـ 1152.

إلى الانقسام والتجزئة في الدولة الإسلامية في الأندلس حتّى أصبحت دويلات وإمارات تتعادى وتتحارب، فانعكس الأمر على الأدب فضاقت ميادين الشعر، وكادت موضوعاته تنحصر في المدائح والتهاني، أما أسلوبه فقد اعتراه الهزل، حتّى إن بعض الشعراء آثروا اللفظ العامي على العربي الصحيح، وعدلوا عن الجزالة والقوة إلى السهولة الركيكة، وتكلّفوا المحسنات البديعية، وتكلّف بعضهم بالألاعيب اللفظية، وغيرها من المحسنات التي أضعفت الأدب بشكل عام(1).

إذاً فقد أقام ابن خلدون الفرق الأول بين النثر والشعر على أساس الأغراض الشعرية، التي عبر عنها بالأساليب، فللشعر أغراض لا ينجح فيها غيره، وله حالات لا يسد فيها شيء مسده. وبذلك الرأي يخالف ابن خلدون بعض الباحثين، أمثال أبي حيان التوحيدي الذي يرى أن النظم والنثر يشتركان في الكلام الذي هو جنس لهما، ثم ينفصل النظم عن النثر بفضل الوزن الذي به صار المنظوم منظوماً، ولما كان الوزن حلية زائدة، وصورة فاضلة على النثر صار الشعر أفضل من النثر من جهة الوزن، وقد عبر أبو تمام عن هذا المعنى حين قال(2):

هي جوهر نثر فا ألّفته   بالنظم صار قلائداً وعقوداً

وجاء في رسالة الغفران، ما احتيج به أبو العلاء على لسان امرئ القيس في رواية من شطر من بيت شعر تضاف فيه الواو خلافاً للاتساق العروضي، وشطر البيت هو (وكأن مكاكي الجواء)، فيقول: أبعد الله ألئك، لقد أساءوا الرواية، وإذا فعلوا ذلك فأي فرق يقع بين النظم والنثر؟. وإنّما ذلك شيء فعله من لا غريزة له في معرفة وزن القريض، فظنّه المتأخرون أصلاً(3). و يرى طه حسين كذلك أن الوزن ضرورة لا بد منها في التفريق بين الشعر والنثر، وأن خاصيتي الوزن والإيقاع وجدتا مع الشعر، لأن الشعر إنّما كان بالبداية ضرباً من الغناء والرجز والحداء، ولم يستغنى عنهما في الشعر بأي حال(4).

[1]- الحوفي، أدب ابن خلدون، ص55.

[2]- أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، 308ـ 309.

[3]- أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ت: علي الشلقي، دار القلم، بيروت، 140ـ 141.

[4]- حسين، من حديث الشعر والنثر، 21 وما بعدها.

ولا يعني هذا أن ابن خلدون قد أهمل دور الوزن في الفصل بين الشعر والنثر، إلاّ أنّه لم يعره أهمية كبيرة في التفريق بينهما، والأهمية تعود إلى اختصاص كلّ منهما بأغراضه الخاصة، أو ما أطلق عليه اسم (الأساليب) التي يختص بها الشعر دون النثر. وبذلك يكون قد قارب من رأي ابن فارس حيث ذهب إلى أن استقامة المعنى مع الوزن والقافية ليس البتّة أن يدخل هذا في باب الشعر، "لأن للشعر شرائط لا يسمى الإنسان بغيرها شاعراً، وذلك أن إنساناً لو عمل كلاماً مستقيماً موزوناً يتحرى فيه الصدق من غير أن يفرط أو يتعدى أو يأتي فيه بأشياء لا يمكن كونها البتّة، لما سماه الناس شاعراً ولكان ما يقوله مرذولاً ساقطاً"(1).

أما الأساس الآخر الذي اعتمده ابن خلدون في التفريق بين الشعر والنثر، فهو لغة التعبير، فلغة الشعر تختلف عن لغة النثر، لغة الشعر لغة العاطفة، ولغة النثر لغة العقل، ولذا يجب أن تكشف عباراته فإن المقصود منها بعث صورة إيحائية فيها بعض الإضمار ليزيد الإيحاء قوة. "فنحن نستطيع أن نعبر عن الفكرة التي يحويها النّص النثري في صورة أخرى، أما فهم الشعر الجميل فإنّه يكشف عن حالة نفسية لا يستطاع تمام التعبير عنها في صورة أخرى"(2).

فابن خلدون يقر بالفرق الواضح بين لغة الشعر القائمة على الانحراف والتكثيف، ولغة النثر التي يمكن أن تتشابه في أجناسه المختلفة كالخطب والرسائل. وهذا ما لم يدركه كتاب عصره، فجاءت كتاباتهم، وكأنّها صور مختلطة من رديء الشعر ورديء النثر(3). ولذا نجد الجاحظ يستبعد إمكانية ترجمة الشعر ترجمة تحتفظ بما للأصل من تأثير، أما النثر فإن ذلك ممكن، فيقول:"الشعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل، ومتى حول تقطّع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التّعجب، لا كالمنثور، والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي تحول من موزون الشعر"(4). وعلى ما يبدو أن مرد الاختلاف في

1- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، 201.

2- مصطفى، أصول النقد الأدبي، 8.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1162 ـ 1164.

4- الجاحظ، الحيوان، 1/ 75.

الأمرين عند الجاحظ من حيث إمكانية ترجمة النثر والتعبير عن مضمونه بطـرق مختلفة، وعدم إمكانية ذلك في الشعر مرده إلى الاختلاف في لغة التعبير المستخدمة في كلا الفنين.

فالشعر له نظمه الخاص وسياقه الذي تستحب فيه اللغة القائمة علـى القـصر والحذف على خلاف لغة النثر، وهذا ما تؤكده الدراسات الشكلية الحديثـة، فاللغـة الشعرية ذات بنية تميزها عن بنية الكلام النثري،يقول (فروست) في ذلك:"الشعر هو الجانب الذي نفقده عند الترجمة"(1). فالنثر والشعر يميـزان داخـل اللغـة نفـسها كنموذجين مختلفين في الكتابة. وإن أمكن ذلك النقل بصعوبة "إلاّ أنّها (القـصيدة) لا تحتفظ في الوقت ذاته بأي قدر من الشعر"(2).

وعلى العكس من ذلك مضى بعض النقاد العرب يؤكّد أنّه لا فرق بـين لغـة الشعر ولغة النثر "وأن الجزء الأعظم من لغة أي قصيدة جيدة يجب إلاّ يختلف عن لغة النثر الأدبي الجيدة. ليس هذا فحسب بل أنت في الواقع واجد لغة معظم الأجزاء الطريفة من أحسن القصائد هي بعينها لغة النثر، إذا كان التأليف جيداً"(3).

أما الفرق الثالث الذي يلتمسه ابن خلدون في تفريقه بين الشعر والنثر فهو من حيث الوظيفة التي يؤديها كلّ منهما، فالشعر وإن كان يؤدي وظيفة جمالية معبـرة عما يدور في خلجات النّفس، على خلاف النثر في كثير من الأحيان، إلاّ أنّه ديوان العرب له جوانب تختص بالتاريخ كالأنساب وأيام العرب، وجوانب لغويـة كحفـظ اللغة وانتزاع الشواهد، والاستعانة على تفسر آي القرآن الكريم، فيقول:"اعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذا جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجع إليه في الكثير من علومهم وحكمهم"(4).

---

[1]- حاوم، أحلام، النقد المعاصر وحركة الشعر الحر، منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1(2000)، 133.

[2]- فخر الدين، جودت، شكل القصيدة، دار الأدب، بيروت، ط1(1984)، 120.

[3]- بدوي، أحمد أحمد، أسس النقد الأدبي عند العرب، دار النهضة، مصر، 35.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1158.

وحديثاً أثارت العلاقة بين الشعر والنثر إشكالية عند أصحاب النظريات الحديثة، كـ(الشكلانيين والأسلوبيين)، وكان لكلّ عالم من العلماء رأي خاص به، في حين أعلن بعضهم صعوبة الفصل بين هذين الجنسين في العصر الحديث خاصة، فقد ذهب (جان كوهن) إلى أن الفرق بينهما كمي أكثر من معنوي، أي أنّهما يتمايزان بكثرة الانزياحات في استخدام اللغة التي تكثر في الشعر وتقلّ في النثر(1).

ومثل هذا الفرق لا يشمل الأدب ككل بل هو نسبي لحد بعيد، فقد نجد في الأدب القديم بعض الرسائل النثرية المحملة بالانزياحات اللغوية والفنية كذلك. وإذا كان هذا الأمر بالنسبة للأدب القديم فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة في الأدب الحديث، "لأنّه تم نشوء أنماط أدبية جديدة تُعرف بالشعرية. مثل قصيدة النثر، حيث يغدو التمييز بين الجنسين في هذه الحالة صعباً"(2). ويقول (تودوروف):"من أجل أن نحدد الشعر لا يكفي أن نقول كيف يختلف عن النثر؟ إذ إن الشعر والنثر يمتلكان أيضاً نصيباً مشتركاً هو الأدب"(3).

والخلاصة أن ابن خلدون وإن نظر إلى (الشعر والنثر) على أنّهما يحملان قدراً مشتركاً هو(الأدب)، إلاّ أنّهما يفترقان من حيث الهدف الذي يقصد من الموضوع، فإن قصد المبدع التأثير فالشعر أنسب حيث خلط الجد بالهزل والإطناب بالوصف، وكثرة التشبيهات والاستعارات، وإن قصد الإقناع كان النثر أولى، ومن هنا ميز بين النظم والنثر في الغرض واللغة والوظيفة.

3.4 الصناعة الشعرية:

أو كيفية نظم الشعر: إن الشاعر كثيراً ما يقترن عند ابن خلدون بالحِرفي الماهر الذي عليه أن يحضر أداوته الفنية لإنجاز المهمة التي يرومها، "لأن مؤلف الكلام هو كالبناء أو النساج، والصورة الذهنية المنطقية كالقالب الذي يبني فيه أو

---

[1] - كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ، دار طوبقال، ط1(1986)، ، 11-12.

[2] - الذنيبات، فايز، قضايا الأسلوب والبلاغة، (ر،ج)، 35.

[3] - أبو ديب، كمال، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1(1987)، 17.

المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه أو على المنوال في نسجه كان فاسداً"(1).

وأول هذه الأدوات التي ينبغي للشاعر الأخذ بها قبل الاستعداد لنظم الشعر حصول الملكة، فالشاعر إذا أراد أن ينظم قصيدة فما عليه إلاّ أن يستحضر القوالب في نفسه، ثم أن يملأه بالقوالب الصغيرة أو التراكيب، وهذه القوالب لا تولد مع الإنسان، وإنّما ينالها بالحفظ والمران، ومن هنا نظر إلى الشعر على أنّه ملكة يكتسبها الإنسان كغيرها من الملكات، "لأن اللغات كلّها ملكات في اللسان للتعبير عن المعاني، فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلّم الغاية من التعبير عما يريد"(2).

وهذه الملكة الشعرية لا تُنال في نظر ابن خلدون إلا بالحفظ أولاً، ومن ثم التكرار، "لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه صفة للذات، ثم تكرر فتكون حالاً، والحال صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتصير الحال صفة راسخة أي ملكة". ولا بد له، أي الشاعر، وقد ذهبت ملكة اللسان المضري أن يأخذ نفسه بحفظ الجيد والمختار من روائع الشعر والنثر "حتّى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها"(3). وأقلّ ما يحتاجه من يريد أن يصبح شاعراً شعر أحد من الفحول الإسلاميين، وأكثر ما يحتاجه (شعر كتاب الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني، "لأنّه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كلّه والمختار من شعر الجاهلية"(4).

وأهمية الثقافة في بلاغة صاحبها أمر لا يقتصر على الشعر دون غيره من أنواع الأدب الأخرى، فهي مطلب لكلّ أديب. فقد قيل لعبد الحميد الكاتب:"ما الذي مكّنك من البلاغة، وخرجك فيها؟ فقال: حفظ كلام الأصلع. يعني أمير المؤمنين

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1161.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1161.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1169.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1163.

علي"(1). ونوع المحفوظ هو الذي يحدد اتّجاه صاحبه في الشعر خاصة، وفي العلوم عامة، فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسـل. والسابق إلى الحفظ هو الذي يشكّل الملكة ويلونها، فمن بدأ بالفقـه تلونـت ملكتـه بالعبارات الفقهية، ومن بدأ بالنحو تشكّلت لديه الملكة النّحوية، "ولهذا كـان شـعر الفقهاء، والنحويين، والمتكلمين، والنظار غاية في القـصور"(2). وحتّـى الـشعر والترسل، وإن كانا من جنس واحد وهو الأدب، فلا يمكن اجتماعهما لـدى امـرئ واحد إلا في النادر(3).

والملكة الشعرية تكون سليمة عند الأخذ بالحفظ والمران، ما لم تنازعها ملكـة أخرى، فالصراع بين ملكتين قد يصيب الأولى المتمكّنة منهما ببعض الوهن، ومثّل ابن خلدون على هذا الرأي بتجربته الذاتية، حيث شعر نفسه مستعصياً عليه الـنظم بعدما حفظ الكثير من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية، فيقول:"فامتلأ محفوظي من ذلك، وخدش وجه الملكة التي استعددت لها بالمحفوظ الجيد من القـرآن والحـديث وكلام العرب، فعاق القريحة عن بلوغها"(4). وفي محاولة بسيطة للربط بـين رأي ابن خلدون السابق وبين واقع بعض الأدباء والشعراء في العصر الحديث، يكـشف بجلاء عن مدى دقّة ابن خلدون في حكمه، فالنظر على سبيل المثـال إلـى العقـاد وأمثاله ممن حاولوا الجمع بين أكثر من جانب فـي الأدب يتـضح مـدى تفـوقهم وإبداعهم في جانب على حساب الجانب الآخر، وما ذلك إلاّ لأن إحدى الملكتين قـد سبقت الأخرى، فجاءت الثانية ناقصة معوقة، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في قوله السابق بأنّه (لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور معاً إلاّ للأقلّ).

وإن كان الباحث يتفق مع ابن خلدون في أهمية حفظ المـوروث مـن الآداب بشكل عام في قرض الشعر وجودته، فإن الأهم من ذلك أولاً هو(الموهبة الربانية)، فالحفظ وحده لا يكفي لقرض الشعر، إذ لا بد من أن يسبق بالموهبة التـي تُغـذّى

[1]- الجهشياري، الوزراء والكتاب، 74.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1170.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1156.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1170ـ 1171.

بالحفظ والمراس. فحفظ الشعر شيء، والموهبة الشعرية شيء آخر، يقول العسكري:"وأول آلات البلاغة جودة القريحة، وطلاقة اللسان، وذلك من فعل الله تعالى، لا يقدر العبد على اكتسابه لنفسه واجتلابه لها"(1). ولذا عد صاحب الوساطة الرواية عنصراً من العناصر الضرورية للشعر ولكن بعد أن يكون عند الشاعر استعداد فطري طبيعي ، وفي ذلك يقول:" أرى حاجة المتحدث إلى الرواية أمس، وأجده إلى كثرة الحفظ أفقر، فإذا استكشفت عن هذه الحالة وجدت سببها والعلّة فيها أن المطبوع الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلاّ رواية، ولا طريق للرواية إلاّ السمع"(2).

وأهمية الموهبة لا تقتصر على لون من ألوان البلاغة دون غيرها بل هي للبلاغة كلّها، لأن البلاغة "كسائر الفنون طبيعية موهوبة لا صناعية مكسوبة، فمن حاول أن ينالها بإعداد الآلة وإدمان المزاولة وطول العلاج، وهو لا يجد أصلها في فطرته، أضاع جهده ووقته فيما لا رجع منه ولا طائل فيه"(3). وشبه ابن الأثير حال من يسعى إليها من غير موهبة مسبقة "كالنار الكامنة في الزناد، والحديد التي يقدح بها. ألا ترى أنّه إذا لم يكن في الزناد نار لا تفيد تلك الحديدة شيئاً"(4).

ولا تقتصر أهمية الموهبة على الشعر دون النثر، فيروى عن المبرد قوله:"لا احتاج إلى وصف نفسي؛ لعلم الناس بي أنّه ليس أحد من الخافقين يختلج نفسه في مسألة مشكلة إلاّ لقيني بها؛ فأنا عالم ومتعلّم، وحافظ ودارس، لا يخفى علي مشتبه من الشعر، والنحو، والكلام المنثور، والخطب والرسائل. ولربما احتجت إلى اعتذار من فلتة، أو التماس حاجة؛ فأجعل المعنى الذي أقصده نصب عيني، ثم لا أجد سبيلاً إلى التعبير عنه بيد ولا لسان"(5). فالثقافة الواسعة، وسعة الحفظ وإن كانتا تساعدان على جودة الشعر وإثرائه لفظاً ومعنى، إلاّ أنّهما لا يمكن أن يصنعا من

[1]- العسكري، الصناعتين، 30.

[2]- الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، 21.

[3]- الزيات، دفاع عن البلاغة، 11.

[4]- ابن الأثير، المثل السائر، 3.

[5]- العسكري، الصناعتين، 147.

المرء شاعراً، فهذا الأمر رهن الموهبة الربانية. غير أن ابن خلدون قد انطلق في حكمه السابق من وجهة نظره الخاصة تجاه العلوم والمعارف، ومنها الشعر، فهي صنائع تُكتسب بالحفظ وتُغذّى بطول الممارسة والمران. ومع ذلك لم ينتقص ابن خلدون من قدر الموهبة في قرض الشعر، إلاّ أنّه أعلى من أهمية الحفظ فجاءت آراؤه وكأنّه يهمل الجانب الأساسي لحساب الجانب الثانوي، إن جاز التعبير، أو المرحلة الثانية من مراحل قرض الشعر التي فصل البحث حولها، من حيث أوقاتها وكيفية استدرارها فهي عنده كالضرع الذي يستدر (بالإمتراء ويجفّ بالترك والإهمال"[1].

وانطلاقاً من نظرته تجاه الملكة وأثر المحفوظ في تنميتها فإنّه يرى أن بلاغة الشعراء الإسلاميين، أمثال حسان بن ثابت، والحطيئة، وعمر بن أبي ربيعة، وجرير، والفرزدق، وغيرهم أرفع طبقة من شعر النابغة الذبياني، وعنترة بن شداد، وابن كلثوم، وغيرهم من الجاهليين، "والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما"[2].

وابن خلدون في رأيه السابق القائم على تقديم بلاغة الشعراء الإسلاميين على بلاغة شعراء العصر الجاهلي، مخالفة صريحة لآراء الباحثين (القدماء والمعاصرين)، فقد جرت هذه الآراء وما زالت على أن لغة الجاهليين أرقى وأقوى من لغة من تأخّر عنهم حتى من الإسلاميين وبالذات في الشعر، ويتضح هذا الرأي بجلاء أكثر عند النظر في الأسس التي اعتمدها الباحثون في تقييد الاحتجاج والاستشهاد في مرحلة التقعيد اللغوي. وما استثني المولدون إلاّ لبعدهم عن العصر الجاهلي (عصر الفصاحة والبيان)، فقد سئل أبو عمرو بن العلاء عن رأيه في أشعار المولدين، فقال:"ما كان من حسن فقد سبقوا إليه، وما كان من قبيح فهو من عندهم، ليس النمط واحداً، ترى قطعة ديباج وقطعة مسح وقطعة نطح"[3]. وقال

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1171.

[3] - ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، 1/ 56.

الأصمعي عندما سئل عن جرير والأخطل: فهؤلاء لو كانوا في الجاهلية كان لهـم شأن، ولا أقول فيهم شيئاً، لأنّهم إسلاميون"(1). وذكر المرزباني قول ابن الأعرابي في موازنته بين أشعار المولدين والقدماء قوله: إن أشعار هؤلاء المحدثين، أمثـال أبي نواس وغيره، مثل الريحان يشم يوماً ويذوى فيرمى به، وأشعار القدماء مثـل المسك والعنبر كلّما حركته ازداد طيباً(2).

ويذهب الجاحظ إلى أبعد من ذلك حيث يجعل لغة الجاهلين أشبه مـا تكـون بالإلهام، فيقول:"فكلّ شيء للعرب فإنّما هو بديهة وارتجال، وكأنّه إلهـام، وليـست هناك معاناة، ولا مكابدة، ولا إجالة فكرة، ولا استعانة، وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وعلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر...... فما هو إلاّ أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعـاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً"(3).

فهذه الآراء وغيرها تمثّل وجهة نظر القدماء والمحدثين دون استثناء، تجاه لغة الجاهليين وأشعارهم، في حين وجدنا أن ابن خلدون له رأيه الخاص في هذه المسألة انطلاقاً من وجهة نظره تجاه الملكات، ومنها ملكة الشعر، فقال:"كلام الإسلاميين في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقاً من أولئك (الجاهليين)، وأرصف مبنـى وأعدل تثقيفاً"(4). وليس مرد هذا الرأي عند ابن خلدون تحيزاً للشعراء الإسـلاميين عمن سواهم من الجاهليين، وإنّما مرده إلى (الملكة الشعرية) عند الإسلاميين التـي تأثّرت بأبلغ الكلام وأفصحه متمثّلاً بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فكـان ذلك سبباً في ارتقاء ملكاتهم، وفي ذلك تأكيد لما ذكرناه سابقاً مـن حيـث إن ابـن خلدون قد اعتمد في إطلاقه لأحكامه النقدية على ذوقه الخـاص المتـأثّر بنظرتـه الاجتماعية.

---

[1] - الأصمعي، فحولة الشعراء، ت: محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، (1953) 230.

[2] - المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران، عيون الأخبار، المؤسسة المصرية، (1963)، 246.

[3] - الجاحظ، البيان والتبيين، 3/ 15.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1170 ـ 1171.

فالشعر في نظر ابن خلدون مدرسة عليها يتتلمذ الأديب وينمي ملكته، ويتعرف على طرائق الشعراء قبله وأساليبهم، هذا فضلاً عن تنمية ثروته من ألفاظ اللغة العربية: جزلها وفصيحها، فحلها وعذبها، فمن أخذ بهذه الأمور، وتجنّب ما يخدش الملكة الشعرية بعد تكونها من محفوظ قوي فتخرج من صاحبها بالقوة نفسها. وينتقل بعد ذلك إلى الأداة الثانية من الأدوات التي ينبغي للشاعر الأخذ بها، وهي تحري بواعث الشعر، وذلك بتخير الخلوة والمكان المنظور فيه من المياه والأزهار، ويكون على راحة تامة ونشاط. وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر، فيقول ابن خلدون:"ثم لا بد له (الشاعر) من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا المسموع لاستثارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور. ثم مع هذا كلّه فشرطه أن يكون على جمام ونشاط، فذلك أنشط للقريحة أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه. وإن تعذّر الشعر عليه بعد هذا كلّه فليتركه إلى وقت آخر، ولا يكره نفسه عليه"(1). وقد فصل سابقو ابن خلدون القول في الاستعدادات السابقة للنظم وكذلك بواعثه وأهميتها في استثارة القريحة الشعرية، ويذكر ابن خلدون أن خير من فصل ذلك هو ابن رشيق القيرواني في كتابه (العمدة)، "وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وأعطاها حقّها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله"(2). ومما ذكره ابن رشيق في ذلك قول بشر بن المعتمر "خذ من نفسك ساعة فراغك، وفراغ بالك وإجابتها إياك، فإن قلبك في تلك الساعة أكرم جوهراً، وأشرف حساً، وأحسن في الأسماع، وأحلى في الصدور، وأسلم من فاحش الخطأ. واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يعطيك يومك الأطول بالكد والمجاهدة، وبالتكلّف والمعاندة"(3).

فعملية الإبداع في نظر ابن خلدون ليست في الواقع عملية مفاجئة للشاعر، بل يكون مستعداً لها نفسياً وذهنياً بطريقة شعورية، أولا شعورية، فالتفكير الطويل في موضع ما ومنحه فرصة للنضج الذّهني ينتهي بإلهامات وحلول مفاجئة، "وكأن

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1164ـ 1165.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

[3] - ابن رشيق القيرزاني، العمدة، 1/ 142.

ناحية في العقل تعمل في الخفاء أو على هامش الفكر، وتحمل إلى الـذهن الـواعي نتيجة عملها في أوقات مختلفة تُسمى حالات الإلهام"(1).

ثم تعقب هذه المرحلة عملية التقويم والتعديل، وهي عملية اختيارية، إذ يقـول ابن خلدون:"ولم تبق إلاّ المناسبة فليتخير فيها كما يـشاء. وليراجـع شـعره بعـد الخلاص منه بالتنقيح والنقد، ولا يضن به على الترك إذا لم يبلـغ الإجـادة، فـإن الإنسان مفتون بشعره إذ هو بنات فكره واختراع قريحته. ولا يـستعمل فيـه مـن الكلام إلاّ الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية، فليهجرها، فإنّها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة"(2). وهذه المرحلة التالية تخـص اللفـظ المفـرد، والتركيب، والمعنى، والتنظيم، وترتيـب الأبيـات، ومراعـاة الفـصل والوصـل والخروج، فالمراجعة التي يقوم بها المبدع لعمله معناها "أن عملية الإنشاء تظلّ في صعود وهبوط، بين الفكرة المصورة وبين اللغة، ولا تفتر هذه الحركة إلاّ بعـد أن يتم العمل، ولا بد أن تؤثّر اللغة والأسلوب والنوع الأدبي في تشكيل الفكـرة، كمـا تؤثر الفكرة في تشكيلها جميعا"(3).

4.4 الوحدة العضوية:

لم يكن أن ابن خلدون معنياً بـالنظرة الجزئيـة أو الكليـة للـنّص (الوحـدة العضوية)، بقدر عنايته بقيمتها الدلالية والإفهامية وجريانها على أساليب العرب، إذ يقول:"حتّى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب"(4). غير أنّه في بعض الأحيان لا يمكن الفصل بين المفهومين عنده (الجزئي والكلي) للنّص الشعري، ويظهر ذلك في قوله:"وينفرد كلّ بيت منـه بإفادتـه فـي تراكيبه حتّى كأنّه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده....... ويـستكمل الفنـون

[1] - المجالي، جهاد، الإلهام والإبداع الشعري، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، م/ 18، ع/1/ 1991.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1164.

[3] - عياد، شكري محمود، دائرة الإبداع، دار الياس العصرية، القاهرة، 60.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1158.

الوافية بمقصوده، ثم يناسب بين البيوت موالاة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة"(1).

فمن خلال هذا النّص يمكن أن ندرك وجهة نظر ابن خلدون النقدية تجاه الوحدة العضوية في القصيدة، ففي حديثه جانب يخص البيت المفرد، من حسن صياغته وتخير ألفاظه وسهولته، وإصابة معناه بدقّة. وجانب آخر يخص فيه بنية القصيدة بأكملها من حيث المطلع والمعرض والخاتمة، وحسن تراصفها، وإن كان معنياً بالجانب الجمالي والدلالي للقصيدة الشعرية وإظهار ذلك بأحسن صورة لفظية ونظمية ممكنة، أكثر من عنايته بالوحدة العضوية. غير أنّه لم يقدم هنا مثالاً يمكن أن تتجلّى منه بوضوح وجهة نظره الخاصة تجاه الوحدة العضوية في النّص أو عدمها كغيره من النقاد، وإنّما اكتفى بطرح رأيه مجرداً من التمثيل.

وحذّر ابن خلدون كذلك في مرحلة المراجعة من اللجوء إلى الضرورات الممقتة طلباً لاتساق أبيات القصيدة، بل يلجأ الشاعر إلى وسيلة أخرى مباحة، وهي مراوضة القريحة ومعاودتها، "فإنّها (القريحة) كالضرع يدر بالامتراء، ويجفّ بالترك والإهمال"(2). فيتخير التراكيب التي كانت معانيها تسابق ألفاظها إلى الفهم، ويتجنّب الحوشي من الألفاظ والسوقي المبتذل بالتداول والاستعمال. وعلى ما يبدو أن سبب اللجوء إلى مثل هذه الألفاظ المبتذلة، والتراكيب المضطربة، في نظر ابن خلدون عائد إلى سعي بعض الشعراء إلى (التّكسب بالشعر). فالتكسب بالشعر في نظر ابن خلدون ممقوت، وبذلك يعلل سبب انصراف ما سماهم (بأهل الهمم والمراتب) من المتأخرين عن انتحال الشعر، لأن الشعراء المعاصرين لهم انحرفوا بالشعر عن رسالته التي يمثلها، حيث مدحوا به "أمراء العجم الذين ليس اللسان لهم، طالبين معروفهم فقط، فصار غرض الشعر في الغالب إنّما هو الكذب والاستجداء، لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين، وأنِف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وأصبح تعاطيه هجنة بعد أن كان رؤساء العرب منافسين فيه"(3).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1157ـ 1158.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1178.

وسبب رفض التكسب في الشعر يعود إلى أنّه، أي الشعر يجب أن يكون معبراً عن تجربة ذاتية لصاحبه، معبراً بها عن وجدانه وشعوره، أو عن ضمير المجتمع الذي ينتمي إليه، وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون حين نزه أهل الهمم من المتـأخرين عـن انتحال الشعر والتكسب به، "لأن الأصل في الفنون عامة ومنها الأدب لـيس جهـداً عضلياً ولا عقلياً كسائر الجهود التي يقوم بها أصحابها، ليقدموها إلى غيرهم بـثمن محدد أو غير محدد ويعيشون به، وإنّما الأصل فيها هو التعبير عن الـذات، وهـو نزوع أسمى من كلّ جهد آخر"(1).

ومع ذلك فهذا العمل قد يكون مقبولاً في النثر لأنّه خطاب عقلي، ولا يكون في الشعر، لأنّه خطاب وجداني معبر عن تجربة ذاتية، وقريباً من هذا المعنى ما ذهب إليه محمد عبد المطلب حيث يرى أن التضعيف الصياغي يرجع بالدرجة الأولى إلى المستهدف الإنتاجي، فإذا كان المستهدف الإنتاجي لغاية عملية صرفة، أو إيـصالية خالصة، فإن النسق يرتد إلى قيمة مجردة عن التأثير، لأن الدوال فيه تظلّ حبيـسة مرجعيتها المعجمية(2).

وقديماً أدرك بعض الشعراء أنفسهم خطورة التّكسب بهذا المجهـود الـذي لا يقدر بثمن، وحكموا على أنفسهم بأن الضراعة أفسدت شـاعريتهم، وأنزلـت مـن شعرهم، فقد روي أن ابن عباس سأل الحطيئة، من أشعر الناس؟ فقال: من الماضين أم من الباقين؟ قال: من الماضين، قال الذي يقول:

من يجعل المعروف من دون عرضه يفره ومن لا يتّق الشتم يشتم

وما بدونه الذي يقول:

ولسـتُ بمستبـق أخـاً لا تلـمـه على شعث أي الرجال المهذب؟

يقصد (زهير، والنابغة)، ولكن الضراعة أفسدتهما كما أفسدت جرولا - يعني نفسه - والله يا ابن عم رسول الله لولا الطمع والجشع لكنتُ أشعر الماضـين"(3). وقـد أدرك النقاد العرب قديماً كذلك أن التّكسب بالشعر، وجعله وسيلة للحصول على جاه

[1] - أبو كريشه، أصول النقد الأدبي، 26.

[2] - عبد المطلب، محمد، البلاغة قراءة أخرى، مكتبة لبنان ناشرون، 203.

[3] - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 2/ 86

أو مال مما يسقط من قيمته الفنية، ويهون من منزلة قائله، فيروي صاحب الأغاني أن العباس بن الأحنف وعمراً العراف ما ابتذلا شعرهما في رغبة ولا رهبة، ولكن فيما أحباه(1). وليس التكسب بالشعر وحده مما يضعفه، ويقلل من قيمته الفنية بـل وضع أي قيد تجاه تعبير الشاعر عن هذه التجربة يضعف من أدائه، فيـروى عـن الأصمعي قوله: إن الشاعر تكون فحولته في الشر لا في الخير، ولذلك علل ضعف الشعر الإسلامي، لأنّه موجه ضمن المفاهيم الإسلامية، ومثّل لذلك بشعر حسان بن ثابت(2).

فالنتيجة إذاً عند ابن خلدون أن الشعر رسالة جمالية معبرة ما لم تخضع لقيـد أو توجيه، والتكسب بالشعر توجيه لوجدان الشاعر وإحساسه، وهذا مما يتنافى وهذه الرسالة الجمالية التي لا تخضع لتوجيه. وعدم إدراك هذا الأمر كان سبباً من أسباب فساد شعر الكثير من الشعراء المتأخرين الذين وجهوا أشعارهم لمدح من هم ليسوا أهلاً له.

أما عن اختصاص العرب دون غيرهم في صناعة الشعر، فقد نظر ابن خلدون إلى هذه المسألة نظرة تجريدية خالية من العنصرية، حيث قرر أن الـشعر نـشاط إنساني لا ينفرد به العرب على غيرهم من الأمم، فيقول:"اعلم أن الشعر لا يخـتص باللسان العربي فقط، بل هو موجود في كلّ لغة سواء كانت عربية أو أعجميـة"(3). فللفرس شعراء، وفي اليونان كذلك ومنهم (أوميروس)(4) الذي ذكره أرسـطو فـي كتاب المنطق وأثنى عليه، وكان في حمير أيضاً شعراء متقدمون. والنتيجة التـي يقررها ابن خلدون هنا أن (لكلّ لسان أحكام في البلاغة تخصه)، إلاّ أنّه في لـسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى، يبدأ بالكلام المفصل قطعاً قطعاً، وينتهي إلـى قصيدة بأكملها. ولا فرق في الإبداع الشعري بين عربي أو مولّد أو بين إسـلاميين متقدمين أو متأخرين، إذ الغلبة والجودة في ذلك لمن أخذ بالطريق التي ارتسمها ابن

---

[1] - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 8/ 388.

[2] - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ت: أحمد محمود شاكر، دار المعارف، القاهرة، 2/ 115.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1178.

[4] - هو أحد شعراء اليونان والمعروف بـ(ميروس) صاحب "الإلياذة" و"الأوديسا".

خلدون لتنمية هذه الملكة، والتي أشرنا إليها سابقاً، وهي حفظ أكبر عدد ممكن مـن الموروث الشعري عن العرب، وتعتمد عندئذ جودة الشعر وجزالة ألفاظـه وعمـق معانيه أو رداءتها على (المادة الخام) المحفوظ لدى الشاعر.

ويبدو أن ابن خلدون في رأيه السابق على خلاف ما ذهب إليه الجاحظ، حيث قيد الشعر بثلاثة عناصر، وهي: الغريزة، والبيئة، والعرق، فيقول:"وإنّما ذلك (قول الشعر) على قدر ما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز والبلاد والأعراق"(1). ويرى إحسان عباس أن الجاحظ في رأيه السابق يمثّل رداً على ابن سلام، حيث ذهب إلى أن الشعر إنّما يكثر بالحروب، فقال:"وبالطائف شعر وليس بالكثير وإنّما كان يكثـر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء. والذي قال شعر قريش أنّه لم يكن بيـنهم نائرة ولم يحاربوا"(2). وهذا الرأي لم يقبله الجاحظ، لأن هناك قبائل مع كثرة عددها وعدتها وحروبها إلاّ أنّها أقلّ القبائل شعراً، ومن ذلك بنو حنيفة "لم تر قبيلة قطّ أقلّ شعراً منهم"(3).

فرفض الجاحظ لرأي ابن سلام تأكيد لنظريته تجاه الشعر (الغريزة، والبيئـة، والعرق). حيث ذهب إلى أن العرق العربي أشعر من العرق المولّد الذي يعيش في مدينة أو قرية "وكأنّه يفترض أن قوة الغريزة هي التي تفاوت بين العـرقين، فقـوة الغريزة لدى البدوي أو العربي عامة تمده بمقدار قوتها وغزارتها، فأمـا غريـزة المولّد فإنّها قصير الرشاء، تنفذ طاقتها بسرعة"(4).

ونظرة الجاحظ السابقة مرفوضة تمام الرفض عند ابن خلـدون، فالـشعر لا يخضع لما ذكره الجاحظ من (غريزة، أو بيئة، أو عرق)، وإنّما هو تبعـاً للملكـة المكتسبة وسلامتها مما يخدشها. ويبدو أن رأي ابن خلدون السابق القائم على عـدم تقييد الشعر بأمة أو ببيئة أو بعرق، هو تمهيد لرأيه اللاحـق فـي هـذه المـسألة، وينحصر هذا الرأي في دفاعه عن الأشعار (العامية) في عصره، ووصفها بالبلاغة

---

[1]- الجاحظ، الحيوان، 4/ 381.

[2]- ابن سلام، طبقات الشعر، 217.

[3]- الجاحظ، الحيوان، 1/ 259.

[4]- عباس، تاريخ النقد الأدبي، 96ـ 97.

مع خلوها من الإعراب، "لأن البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد. ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت"(1).

ونجد أن ابن خلدون قد قدم في هذا المجال رأياً جريئاً خالف به جلّ الباحثين من القدماء والمحدثين (في سياق حديثه عن أشعار عصره العامية وبلاغتها)، منطلقاً في ذلك من نظرته الاجتماعية تجاه الأدب، وهي نقل الأفكار والمشاعر بسهولة ويسر دون عائق يحول بينها وبين فهمها، وما دام الشاعر في صناعته يحقق هذه الغاية، فلا يلتفت بعدها إلى أحكام الإعراب وقوانينه، فهو أي الإعراب في منظوره، ليس كلّ أحكام اللسان، وإنّما "هو بعض أحكام اللسان"(2). ويرى كذلك أن حكم النحاة على هذه الأشعار بقصر بلاغتها وعجزها "مقالة دسها التّشيع في طباعهم، وألقاها القصور في أفئدتهم"(3). وبلاغة هذه الأشعار لا ترتبط بقوانين الإعراب ومراعاتها "وإنّما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال من الموجود فيه"(4). فما دامت هذه الأشعار (العامية) تؤدي هذا الغرض بين أفراد البيئة الواحدة فهي بليغة، لأن الدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة ضمن هذه البيئة. فالشعر في نظر ابن خلدون مجموعة من الأساليب التي يرتضيها، لا خص للنحو فيها، وهو رأي لم يقدم عليه سواه - وأشعار عصره بحسب ما يرى حوت هذه الأساليب والطرائق(5).

ولا يكتفي ابن خلدون بتسجيل صورة من الشعر العامي في عصره، بل يدافع عن مستواه الفني معتمداً في ذلك على ذوقه الخاص، مغفلاً آراء النقاد والبلاغيين في هذه المسألة، الذين اشترطوا لبلاغة الكلام بشكل عام وللشعر بشكل خاص أن يسبق ذلك فصاحة، ومن شروط الفصاحة ألاّ يوجد ضعف في التأليف الناتج عن

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1142.

[3]- المرجع السابق نفسه.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1180.

[5]- ينظر الرسالة، الفصل الثاني، مسألتي (الحركات الإعرابية، وقرائن الكلام).

الإخلال بالقواعد النحوية. حتى لا يكون الكلام "ملحوناً معدولاً عن جهته مصروفاً عن حقّه"(1). وإن جوز النقاد للشاعر بعض التجاوزات فإن الشعر المثالي في نظرهم هو الذي يخلو من ارتكاب ضرورة يجفوها السمع، وتبعد بالكلام عن أن يكون متّسقاً مع الشائع المألوف من كلام العرب. وما بالك في مثل هذه الأشعار العامية التي لم تقف عند حد الضرورة، بل انتهكتّ أهم حرمة من حرمات اللغة، وهي الإعراب.

ويبدو كذلك أن انتشار مثل هذه الأشعار سيجعل من الأدب حكراً على بيئة واحدة يفهم أهلها لهجة التخاطب فيما بينهما، وأمثال ذلك في الأدب الأندلسي كثير(2)، وذلك بما يتنافى ورسالة الأدب بشكل عام، والشعر بشكل خاص، ونتيجة ذلك كما يقرر إحسان عباس في حديثه عن أشعار أهل المغرب وما آلت إليه في مرحلة متأخرة من مراحل الدولة الإسلامية :"لم يعد في الإمكان أن يستطيع ناقد واحد الحكم على نتاج تلك الأقطار، فلا بد من تعدد النقاد بعد أن تعددت البلاغة، وأصبح الأندلسي لا يستطيع أن يتذوق البلاغة في شعر أهل المغرب. وإنّما تذوق البلاغة لا يتم إلاّ بمعرفة اللهجة وإتقانها والاطلاع على طرق استعمالها"(3).

5.4 الإفراد والتركيب:

لقد أثارت قضية الإفراد والتركيب صراعاً قديماً حديثاً حول تجلّي شعرية اللغة خارج حدود المفاهيم والحدود العامة للشعر، فهل تكمن المزية في عملية اختيار المفردات بشكل مستقل؟ وهل المزية للمفردة؟ أم أن الشعرية حاضرة في عملية الصياغة، وأن الصياغة هي التي تمنح الألفاظ معانيها. وهل معيار جودة الصياغة يكمن في تحقيق الألفاظ للسهولة والعذوبة والسلاسة؟. أم أن جودتها تكمن في الناتج الدلالي للتركيب؟ ومن هنا كانت هذه المسألة محطّ خلاف واسع عند

---

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 161.

[2] - ينظر الرسالة، الفصل الثاني، مسألتة: الحركات الإعرابية وأثرها في المعنى.

[3] - عباس، تاريخ النقد الأدبي، 629.

القدماء والمحدثين من أصحاب المناهج المختلفة. وسنحاول في هذا الباب استجلاء موقف ابن خلدون من هذه المسألة مقارنة بمواقف غيره من القدماء والمحدثين.

لقد وقف ابن خلدون عند الألفاظ المفردة وفصل الكلام على مزايا المفردة بوصفها وحدة صغرى في البنية التركيبية، فهو يرى أن لها (اللفظة) مزية وشرفاً قبل أن تلتحم في سياقها، وتتأتّى هذه المزية من عدة جوانب:

1 ـ مزايا استعمالية تخص درجة شيوع الكلمة وألفة الأسماع لها، على أن لا تكون مبتذلة في الاستعمال اليومي لعامة الناس.

2 ـ مزايا دلالية حيث تؤدي الكلمة الحد الأقصى للمعنى المطلوب.

3 ـ مزايا إيقاعية تخص جرس الكلمة وعذوبة وقعها على السمع.

لذلك يؤكّد أن الشأن ليس في إيراد المعاني، وإنّما هو في جودة اللفظ وصفائه، والمعاني تبع للألفاظ، "لأن المعاني موجودة عند كلّ واحد، وفي طوق كلّ فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى صناعة"(1). ويورد تشبيهاً على ذلك ماء البحر، فقد يغرف بآنية الذّهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، بينما الماء واحد في نفسه، وإنّما الاختلاف قائم بين الأواني.

وتخير اللفظ المؤدي للمعنى لا يقتصر عند ابن خلدون على الشعر وحده وإنّما يشمل الأدب بصورتيه (الشعر والنثر)، يقول:"اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنّما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنّما المعاني تبع لها وهي الأصل"(2).

وبذلك يلتقي ابن خلدون والجاحظ الذي قرر أن الأفضلية للشكل لأن المعاني قدر مشترك بين الناس جميعاً "يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنّما الشعر صناعة وضرب من النّسج وجنس من التصوير"(3). وهناك من علل رأي الجاحظ السابق في تفضيله للشكل على المعنى

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1168.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1168 ـ 1169.

[3] - الجاحظ، الحيوان، 3/ 131.

بسيطرة الفكر المنطقي عليه في معالجته لهذه القضية، "فالمعنى يوجد أولاً أو مستقلاً ثم يتبعه اللفظ أو يقتفيه، والمبالغة في العناية بالشكل"(1).

وإذا كان السر عند الجاحظ في تفضيله للشكل على المعنى يكمن في أن المعاني مطروحة يتناولها الجميع دون استثناء، والتمييز يكون باختيار الألفاظ، وإن صح تأثره بالفكر المنطقي في ذلك، فإن السر في ذلك عند ابن خلدون يكمن في ربطه لهذه المسألة بجانب آخر طال إلحاحه عليه في مقدمته عند حديثه عن شتّى العلوم، وهو الملكة وطرق تحصيلها في الحفظ والتكرار، وهذا لا يكون في المعنى وإنّما في اللفظة المعبرة عن المعنى، فيقول في هذا:"فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنّما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه"(2). فالناظم في نظر ابن خلدون صانع يحتاج إلى ملكة في اللفظ العربي، وهذه الملكة لا تتأتّى إلاّ بحفظ كلامهم، بجريانه على اللسان، "لأن الذي في اللسان والنطق إنّما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر"(3).

وذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك حين ربط بلاغة النّص بحسن اللفظ لا المعنى، وجمال النصوص لا يتم إلاّ بالبلاغة الهادفة إلى إظهار جماليات الألفاظ، أما المعنى فليس هدفاً جمالياً، "والدليل على أن مدار البلاغة على اللفظ أن الخطب الرائعة والأشعار الرائقة ما عملت لإفهام المعاني فقط، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيد منها في الإفهام، وإنّما يدلّ حسن الكلام، وإحكام صنعته، ورونق ألفاظه على فضل قائله، وفهم منشئه"(4).

والألفاظ في نظر ابن خلدون عملية اختيارية بحتة، وأول ما ينبغي على الشاعر عمله أن يكون لفظه شريفاً عذباً، وفخماً سهلاً، ويكون معناه ظاهراً مكشوفاً وقريباً معروفاً، ولذا فالمختار عنده من صنائع النظم "ما كانت ألفاظه طبقاً على

---

[1] - العشماوي، قضايا النقد الأدبي، 274.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1167.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1168.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1168.

معانيه"(1). وسهولة اللفظ المختار في النظم سبب في سهولة المنظوم، ولذا فالشعر في منظوره "لا يكون سهلاً إلاّ إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن"(2).

ولم يقف ابن خلدون عند تحديد الألفاظ التي ينبغي على الشاعر اختيارها في نظمه من حيث السهولة والدقة في التعبير عن المعنى، وإنّما يحدد أيضاً المرفوض منها لذا فعلى المبدع أن "يتجنّب الحوشي من الألفاظ والمقعر، وكذلك السوقي المبتذل بالتداول وبالاستعمال، فإنّه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة فيصير مبتذلاً ويقرب من عدم الإفادة، كقولنا النار حارة، والسماء فوقنا"(3). وبذلك الرأي أيضاً يعلل سبب قلّة الإجادة في شعر (الزهديات والمدائح النبوية)، لأن معانيها متداولة بين الناس، وهذا التداول سبب في ابتذالها. فاللفظة المنتقاة في نظر ابن خلدون يجب أن تجمع بين السهولة وقلّة الاستعمال، فهي ليست من كلام العامة والسوقة، وكذلك ليست من الألفاظ الحوشية مع محدودية الدلالة، "فإذا كانت المعاني كثيرة كان حشواً، واستعمل الذهن بالغوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة"(4).

وتحري الدقّة في اختيار اللفظ عند ابن خلدون مطلب من المطالب التي تنتظم بها التراكيب، (لأن مؤلّف الكلام هو كالبناء أو النساج). فصعوبة المفردات أو ابتذالها يقف عائقاً أمام عملية التوصيل لأنّه يعيق تلقي الدلالة، ويبعد التأثير عنه لبعد الفهم. ولذا يجب أن يكون الاختيار في حدود الدلالة مع تجنّب الإشارات الجانبية لبعض الألفاظ، لأن بلاغة اللفظ في حد ذاتها عنده هي مدى (مطابقة الكلام للمقصود). لذا فإن اللغة في نظر ابن خلدون تخضع لاعتبارات تتحكّم في علاقاتها، لا تخضع للعشوائية، أو الحرية المطلقة في الاختيار، وإنّما (المبدع والموقف) هما اللذان يحددان طبيعة الاختيار، وهذا الأمر قد يخفى على بعضهم، وقد نبه عليه

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

4- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1165.

الجاحظ إذ يقول:"وقد يستخفّ الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلاّ في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر لأنّك لا تجد القرآن يلفظ به إلاّ في موضع الانتقام. والعامة وأكثر الخاصة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وذكر الغيث"(1).

وهذا التوافق في نسج البناء عند ابن خلدون من خلال توافق المفردات له ما يقابله في الدراسات الأسلوبية الحديثة، في دراستها للعلاقات السياقية، فإننا "لو أخذنا أي كلمة من هذه السلسلة السياقية لوجدنا أنّها تثير كلمات أخرى خارجة عن القول، ولكنّها تشترك معها في علاقة ما بالذاكرة، ومن هنا تتكون مجموعة من الكلمات تقوم بينها علاقات متعددة"(2). ومعنى هذا أن الألفاظ المترادفة في معانيها منها ما يصلح للتعبير عن معنى في ذهن صاحبه، يقصر عنه سواه من مرادفاته، فسمة المفردة تظهر في تعبيرها عن أكبر حد من المعنى المنشود. وهذا الأمر لا يدركه في نظر ابن خلدون إلا من حصلت له الملكة التامة بحفظ كلام العرب وتراكيبه، ومن ثم تكراره على اللسان. ولذا حد البلاغة بأنّها "إذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلّم حينئذ الغاية في إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة"(3).

فالألفاظ لها مزية في ذاتها قبل أن تلتحم في السياق، وهذه المزية تتحقق عبر توفّر مجموعة من الشروط التي تكمن في: وسطية الاستعمال، أي أن لا تكون حوشية متقعرة ولا سوقية مبتذلة، ولا يسد مكانها سواها، وتشتمل على عذوبة النّطق. ولذا قدم ابن خلدون رأياً في (استحسان الألفاظ وعدمه) بناء على الأصوات المكونة للفظ، ويقرر في هذا أن "الحسن في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا

---

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 26

[2] - فضل، صلاح، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط3، 36.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1140.

متنافرة، وذلك أن الأصوات لها كيفيات من الهمس والجهر والرخاوة والشّدة والقلقلة والضغط، وغير ذلك، والتناسب فيها هو الذي يوجب لهـا (الألفـاظ) الحـسن"(1). فبلاغة اللفظة وجمالها عند ابن خلدون لا يقتصر على سهولتها ودقتها في التعبيـر عن المعنى، وإنّما يكمن كذلك في الجانب الصوتي للمفردة بناء على طبيعة أصواتها المكونة ومدى تناسقها في صفاتها من الهمس والجهر والرخاوة والشّدة، وغيرهـا. فبهذه الأوصاف والخصائص التي ذكرها ابن خلدون يخرج التعامل مع اللفظة مـن حدود الوصف اللساني العام إلى الوصف الأسلوبي في التركيـب، فتـصبح حينئـذ مكوناً أسلوبياً.

وانطلاقاً من هذا يرى بعض الأسلوبيين المحدثين أن للألفاظ مزيـة خاصـة خارج نطاق التركيب، وإنّما هو في أصـولها ومـدى انـسجامها، يقـول (جـون كوين):"والمعنى التأثيري لكلّ كلمة في اللغة هو معنى موجود في أصولها، ولهـذا ينبغي أن لا نعتقد أنّه معنى أُبدع انطلاقاً من البنية السياقية، لكنّه ينتمي في ذاته إلى كلّ كلمة على حدة"(2). وبعض المحدثين قصر جمال اللفظ المفرد في السياق فقـط، فمزية الكلمة في نظرهم لا يمكن أن تظهر لا بسهولتها، ولا بدقـة تعبيرهـا عـن المعنى المنشود، ولا بتآلف أصواتها، ما لم يتم اختباره في سياق النص الذي تـرد فيه(3). وجعل بعضهم الآخر جمال اللفظة موزعاً بين السياق الذي ترد فيه وبـين الجمال الذاتي، يقول (جورج سانتانا):"اللفظة تستمد معظم تأثيرها مـن ملاءمتهـا لسياقها أكثر مما تستمد من جمالها الذاتي، وإن كان جمالها لازماً أيضاً"(4).

ومن هنا نجد أن هذه المسألة ما زالت تمثّل محور خلاف بين الباحثين، وهذا الخلاف قديم حديث بدأ بالجاحظ حين ذهب إلى أن المعاني قدر مشترك بين النـاس جميعاً، "وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء"(5).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 3/ 983.

[2] - كوين، جون، اللغة العليا، ترجمة أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، ط2(1999)، 181.

[3] - عبد المطلب، البلاغة والأسلوب، 113.

[4] - عيد، رجاء، البحث الأسلوبي، 219.

[5] - الجاحظ، الحيوان، 3/ 131.

ثم تلاه العسكري الذي يعد امتداداً لرأي الجاحظ حيث جعل محـور البلاغـة فـي تحسين اللفظ لا المعنى، "ولو كان الأمر في المعاني لطرحوا أكثر ذلك فربحوا كـداً كثيراً وأسقطوا عن أنفسهم تعباً طويلاً"(1). إلاّ أنّه أدرك العلاقة القائمة بين (اللفـظ والمعنى) في بنية النّص، حيث لا يمكن الفصل بينهما، لذا يرى أنّه "لا خيـر فـي المعاني إذا استكرهت قهراً والألفاظ إذا اجترت قسراً، ولا خير فيما أجيد لفظـه إذا سخف معناه، ولا في غرابة المعنى إلاّ إذا شَرف لفظه مع وضوح المغزى وظهور المقصود"(2).

ثم تلاه ابن الأثير صاحب المثل السائر الذي انبرى للدفاع عن اللفظ وتحقيقـاً لذلك حشد الأمثلة ليؤكّد أن للألفاظ شرفاً من حيث هي، إذ يقول:"وقد رأيت جماعة من الجهال إذا قيل لأحدهم إن هذه اللفظة حسنة وهذه قبيحة أنكر ذلك، وقال: كـلّ الألفاظ حسن، والواضع لم يضع إلاّ حسناً، ومن يبلغ جهله إلى أن لا يفـرق بـين لفظة الغصن ولفظة (العسلوج)، وبين لفظة المدامة ولفظة (الإسفنط)، وبين لفظـة السيف ولفظة (الخنشليل)...... فلا ينبغـي أن يخاطـب بخطـاب، ولا يجـاوب بجواب"(3).

ونشأ رأي مخالف لما ذكر سابقاً عند النقاد، وخير من مثّله صـاحب دلائـل الإعجاز (عبد القاهر الجرجاني)، وما قدمه من آراء في هذه المسألة يمكن أن يعـد خدمة لنظريته التي نادى بها، وهي نظرية (النظر). فلا مزية للألفـاظ إلا ضـمن النّص أو السياق الذي ترد فيه، وإن الكلمة واحدة لتسوء في موضع وتحسن في آخر بحسب سياقها، فيقول:"وهذا باب واسع، فإنّك تجد متى شئت الرجلين قـد اسـتعملا كلماً بأعيانها، ثم ترى هذا قد فرع السماك، وترى ذاك قد لـصق بالحـضيض"(4). فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفـردة وأن

---

[1] - العسكري، الصناعتين، 72.

[2] - العسكري،الصناعتين، 69.

[3] - ابن الأثير، المثل السائر، 1/ 155.

[4] - الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 55.

الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو مـا أشبه ذلك مما تعلق له بصريح اللفظ"(1).

وبذلك تتعالق الألفاظ في النّص ضمن صياغة قد تختلف من أديب إلى آخـر. وتكون النتيجة المعنى، لذا نجد أن ابن خلدون بعد أن قدم الشروط التي ينبغي الأخذ بها في تخير اللفظ ينتقل إلى المرحلة الثانية من مراحل التركيب، وهي الـسبك أو التأليف، إذ يقول:"وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة"(2). وبذلك يلتقي والجرجاني صاحب نظرية النظم، فكلاهما ينظر إلى الناتج الدلالي كمعيار لجـودة النظم، ولذا نجد أن ابن خلدون قد نظر إلى اللفظ والمعنى نظرته إلى الجسد والروح فلا يمكن الفصل بينهما، والكلام بلا معنى كالجسد الميت، فيقول:"اعلـم أن الكـلام الذي هو العبارة والخطاب إنّما سره وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهمـلاً فهو كالموات الذي لا عبرة به"(3). ولا يتم كمال المعنى إلا بجودة اختيار الألفـاظ في التعبير عن مدلولاتها، والذي هو (الاختيار) يمثّل المرحلة الأولى من مراحـل تأليف النظم، والذي هو أيضاً (بمثابة القوالب للمعاني). فالمعنى عند ابـن خلـدون واسطة بين اللفظ والمدلول، وهو ما ذهب إليه (ستيفن ألمان) في تعريفـه للمعنـى "بأنّه علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول، علاقة تمكّن كلّ واحد منهما من اسـتدعاء الآخر"(4). وكلاهما (اللفظ والمدلول) على الأغلب شيء محسوس معـاين مـدرك، فاللفظ أصوات تدرك بحاسة السمع، والمدلول يدرك إما بحاسة البصر وإما بالذهن، ويكون المعنى هو الرابط الجامع بينهما، وبذلك فالمعنى علاقة ذهنية تربط بينهمـا، وتمكّن كلّ واحد منهما من استدعاء الآخر.

وعلى ما يبدو أن وجه الخلاف بينهما (الجرجاني وابن خلدون) يكمن فـي أن الأول (عبد القاهر) قد أقام نظريته على أسس نحوية يغلب عليها الطـابع العقلـي المنطقي، في حين أقام ابن خلدون نظريته على أسس جمالية تخضع الألفاظ المكونة

1- الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 54.

2- ابن خلدون، المقدمة،4/ 1168.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1172.

4- أولمان، ستيفن، دور الكلمة، ترجمة كمال بشر، 65.

للتراكيب لمعيار السهولة، والبعد عن الابتذال، ومدى تناسب الأصوات وبعدها عن التنافر. أما وجه الخلاف الآخر بينهما فيكمن في أن ابن خلدون، كما أشرنا سـابقاً، يقيم وزناً للأصوات المكونة للمفردة، ومدى تناسبها في بنية الكلمة الواحدة بحيـث تكون (منسجمة غير متنافرة). أما عبد القـاهر فإنّـه لا يقـيم أي وزن لأصـوات الحروف، إذ التفاضل بين الألفاظ يرجع إلى تلاؤم معنى اللفظة لمعنى التي تليهـا، ومنطلقه في الحكم على اللفظة لا من حيث هي في حد ذاتها، وإنّما من حيث موقعها في التركيب، ولو كان الحسن في اللفظة يرجع إلى اللفظة في ذاتهـا لكانـت كمـا يقول:" أن تُحسن أبداً، أو لا تُحسن أبداً"(1).

الخلاصة أن ابن خلدون قد نظر إلى التركيب في صورته الأولية علـى أنّـه مجموعة من الألفاظ المفردة التي ينبغي الحذر والتأني في تخيرها، حتّى تعبر عـن المعنى بصورته التامة، وفي حالة إجادة الناظم في التّخير الأولي (اللفظ) سـيؤدي المعنى بأفضل حال وأتمه، ولذا وجدناه قد نظر إلى اللفظ والمعنى على أنّهما كـلّ واحد، ولكن هذا الانسجام والتوافق لا يمكن إلاّ ضمن التركيب.

1.5.4 أسلوب التركيب:

وقد أدرك ابن خلدون القيمة الأسلوبية للتركيب في النّص، وخص هذه المسألة بالصناعة الشعرية دون غيرها من الصناعات الأدبية الأخرى، إذ يقول:"لنذكر هنـا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم، فـاعلم أنّهـا عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ فيه، ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته كما في خواص التراكيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبـار الـوزن كمـا استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض، فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هـذه الصناعة الشعرية"(2).

فأسلوب الصناعة في نظر ابن خلدون يقوم على ثلاثة أمور:

---

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 55.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1159.

أولاً: وجود منوال أو نمط أو قالب ترتب داخله التراكيب.

ثانياً: لا يهم اعتماد أصل المعنى، لأنّه مهمة الإعراب، ولا يهم كمال المعنى، لأنّه وظيفة البلاغة، ولا يهم الوزن لأنّه وظيفة العروض.

ثالثاً: الصورة الذهنية المتخيلة التي يتم انتزاعها من أعيان التراكيب، "وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فيرصها فيها رصاً كما يفعله البناء في القالب أو النساج في المنوال، حتّى يتّسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان، فإن لكلّ فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة"(1). فالأسلوب في نظر ابن خلدون قالب ذهني تنصب فيه التراكيب اللغوية بشكل يعنى بمقصود الكلام ويتناسب وفن القول، وبذلك يميز بين الأسلوب والتراكيب، فالتراكيب هي أساس الأسلوب، وعلوم العربية تدرس تلك التراكيب. وبذلك يكون ابن خلدون قد ميز بين اللغة من كلمات وتعابير، وبين طريقة صياغة التعابير التي هي طريقة صياغة التعابير التي هي جوهر الأسلوب(2).

وابن خلدون بهذا الرأي يربط بين الأسلوب والقدرة اللغوية، ويعني بها "تلك القدرة التي تتكون لدى كلّ فرد من أفراد مجتمع معين والتي تمكنه من التعبير عما يريد بجمل جديدة(3)". ولذا "لا تقولن إن معرفة قوانين البلاغة كافية في ذلك، لأنا نقول: قوانين البلاغة إنّما هي قواعد علمية تفيد جواز استعمال التراكيب على هيأتها الخاصة بالقياس"(4). وهذه الملكة الأسلوبية لا يدركها في نظر ابن خلدون إلاّ من حفظ كلام العرب وأدرك قوانين العربية، "حتّى تتجرد في ذهنه من القوالب المعينة

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1160.

[2] - بو ملحم، علي، في الأسلوب الأدبي، المكتبة العصرية، لبنان، ط1،(1968)، 11.

[3] - عبد المطلب، البلاغة والأسلوب، 32.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1161.

الشخصية قالب لكي يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البناء على القالب والنساج على المنوال"(1).

فالشعر في نظر ابن خلدون ليس أكثر من عملية اختيارية والشاعر محاكم على الاختيار، وليس على المعاني، بل محاسب على كيفية إنتاجها، ولعلّ ذلك ما يعلل سبب تقديمه للفظ على المعنى الذي أشرنا إليه سابقاً(2). والمنهج الأسلوبي الحديث قائم في معظمه على تفسير الاختيار في الأدب بشكل عام، وعبارتهم المشهورة في هذا "إن الأسلوب هو الاختيار بين بديلين"(3).

وقد ربط ابن خلدون كذلك بين الأسلوب والصناعة الشعرية، فالصناعة منوطة باختيار الدوال المفردة (الألفاظ)، كما أنّها منوطة في عملية تركيب في بنية سليمة تؤدي الدلالة المطلوبة وتحقق أكبر قدر ممكن من التناسب، والإيقاع، والسلاسة، والوضوح، وهذا يمثّل المرحلة الأولى في الاختيار وتكمن في الألفاظ مفردة، أما المرحلة الثانية فتمثّل مرحلة التركيب التي لا تقوم على العفوية، وإنّما هي محكومة بأسلوب مرجعي يتدخّل في تشكيلها. إذ يقول:"وتنتظم التراكيب فيه (الشعر) بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، اسمية وفعلية متفقة وغير متفقة، مفصولة وموصولة، على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي في مكان كلّ كلمة من الأخرى يعرفك به ما تستفيده بالارتياض في أشعار العرب من القالب الكلّي المجرد في الذهن من التراكيب المعينة التي ينطبق ذلك القالب عليها جميعاً"(4).

فالشاعر وفق هذا المفهوم يفكّر نثراً، ثم يأتي بمعانيه من النثر ليصوغها أو لينظمها شعراً. والشعر نظم يقوم على عناصر الصياغة التي تقوم بدورها على الاختيار والتركيب والتنقيح، فالمعنى ثابت في نظر ابن خلدون، بينما تأخذ الصناعة الشعرية شكل المعدن المذاب الذي يتحكّم فيه الصانع عبر بدائل متعددة من القوالب التي ارتضاها. ولذا "لا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادة أصل المعنى...... ولا

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1161.

[2] - ينظر، الرسالة الفصل الرابع، مسألة الإفراد والتركيب.

[3] - عيد، رجاء، البحث الأسلوبي، 14.

[4] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1161.

باعتبار إفادته كمال المعنى، ولا باعتبار الوزن فهذه الثلاثـة خارجـة عـن هـذه الصناعة الشعرية"(1).

فمفهوم الصناعة عند ابن خلدون مرتبط بالفكر ولا علاقة لـه بالـشعر، لأن الشعر مدار الألفاظ والصياغة. فالعمل الأدبي في زمنه في نظر ابن خلدون قـضية احترافية فنية، حالها حال باقي الصناعات التي تحتاج إلى الحذق والمهارة والدربة، ولذا لا تستغرب إذا وجدناه قد عقد فصلاً في مقدمته تحت عنوان (تعلّم الشعر)(2)، على أنّه صنعة كغيره من الصنائع التي تجود في نظره لا بالموهبة، وإنّما بالملكـة المكتسبة.

وأدرك ابن خلدون في حديثه عن الأسلوب الذي تنتظم فيه تراكيـب الـصنعة أهمية (الصورة الذهنية)، ويقصد بها التخيل الـذهني المنـتظم متكامـل الخطـوط والحدود لكلّ فن من فنون الشعر، يحدثه التّأمل الطويل للشعر الذي قاله الـشعراء عنه من قبل "فمؤلف الكلام هو كالبنّاء أو النساج، والـصورة الذهنيـة المنطبقـة كالقالب الذي يبني فيه أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب ..... كان فاسداً"(3). وليس معنى ذلك أن ابن خلدون قد حدد للشاعر أسلوباً واحداً في صنعته، وإنّما رسم الخطوط العريضة التي ينبغي الأخذ بها، مدركاً في الوقت نفسه (أن كلّ كاتب في الوجود يضفي من شخصيته ولون من روحه ومشاعره على ما يكتبـه). معتمداً في ذلك على ملكته اللسانية وحصيلته اللغوية من علوم العربيـة المختلفـة، ولذلك استبعد من مجال الشعر منظومات العلوم والفنون الأخرى، والتي لا تعتمـد على الخيال، وإنّما تعتمد الوقائع والأحداث الثابتة في معظم الأحيان، "فلـيس مـن اللازم عليه (الشاعر) أن يفيد المؤرخ في استقصاء أحوال العـصور واسـتخراج الوقائع بالأسانيد، فنطلب منه أن يكون شعره مرجعاً في هذه الأمور، وكتاب تاريخ للمؤرخين"(4).

---

[1] - بن خلدون، المقدمة، 4/ 1159.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1157.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1161.

[4] - أبو كريشه، أصول النقد الأدبي، 21.

فالمعنى عند ابن خلدون انعكاس الأعيان وانطباع صورتها في الذهن، ثم يعبر عنها باللفظ، فهو يجمع بين الأشياء ومسمياتها، وهذا يرتبط بالحديث عن المعنى بصورته العامة، غير أن ابن خلدون ربط هذا الأمر بالشعر خاصة. وهذا يعني أن المعنى الشعري لا يقصد به سوى خلق الصورة الذهنية، وهذا الخلق يتم بطريقين:

الأول: اقتباس معنى من المعاني المستخدمة عند العرب في نظم أو نثر.

والثاني: يقتبس فيه لمجرد الخيال وبحث الفكر، وهذا يحصل بقوة التخيل، أو ما تتصور النّفس وقوعه من الأشياء، ويكون وجودها ممكناً أو غير ممكن في بعض الأحيان.

وبذلك يكون ابن خلدون قد مزج بين المبدع (الشاعر) ونصه من خلال ما يضفيه من شخصيته على العمل الأدبي ضمن نطاق التراكيب المحتذاة. وقريب من ذلك ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني حين عد الأسلوب ضرباً من النظم الذي يأتي على نسق مخصوص فيشكّل منهجية يتّسم بها الشاعر، ثم يأتي آخر ويحذو حذوه، غير أن ملامح الأسلوب والتركيب عند الأول تبقى راسخة أكثر، فيقول:"واعلم أن الاحتذاء عند الشعراء وأهل العلم بالشعر وتقديره وتمييزه أن يبتدئ الشاعر في معنًى له وغرض أسلوباً، والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه، فيعمد شاعر آخر إلى ذلك الأسلوب فيجيء به في شعره فيشبه بمن يقطع من أديمه نعلاً على مثال نعل قد قطعها صاحبها فيقال قد احتذى على مثاله"(1).

هذا وقد قامت حديثاً بعض المدارس على فكرة أن الأسلوب ما هو إلاّ تجسيد لشخصية الكاتب، ومن ذلك آراء أحمد الشايب، حيث ذهب إلى أن الأدب معرض لظهور الشخصية بصورة واضحة، فمن المقرر أن العاطفة هي التي تميز الأدب من العلم، وهي التي تبعث فيه الخلود، وتشربه شخصية الأديب، ومن ذلك الشعر على سبيل المثال فتجده صورة عاكسة لمزاج الشاعر، وطبعه وخلقه ومذهبه في الحياة وغيرها(2). فالأسلوب صفة شخصية تخص الأديب، وبذلك يمكن تمييز بعض

---

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 338.

[2]- الشايب، الأسلوب، مكتبة النهضة، القاهرة، (1990)، 127.

الأعمال وفقاً لأسلوب أصحابها من خلال التناول، وطريقـة العـرض، واسـتخدام الألفاظ، وطبيعة التراكيب.

ولم يكتف ابن خلدون في حديثه عن الأسـلوب عنـد حـد بيانـه مفهومـه، ومقوماته، ومدى علاقته بالكاتب، وإنّما اتخذه أساساً في التفريق بين فنون الأدب من شعر ونثر، فللشعر أساليب لا تنتظم للناثر، وكذلك الحال بالنسبة للنثر، فيقول:"واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخـر ولا تستعمل فيه"(1). فالاختيار في أسلوب الشعر أو النثر، في نظر ابن خلدون محكـوم بـ(المقام)، فلكلّ مقام مقال، فالنسيب مختص بالشعر، والحمـد والـدعاء مخـتص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات، وأمثال ذلك.

وفي الخلاصة يمكن القول إن ابن خلدون قد تنبه إلى جوانـب مختلفـة فـي الدرس الأسلوبي الحديث، حيث عرف الأسلوب بأنّه فن اختيار للألفاظ من جهـة، وطريقة صياغة التراكيب من جهة أخرى. وأدرك علاقته بالمبـدع حيـث تتمـايز الأساليب بتمايز أصحابها، ويصبح الأسلوب الكتابي سمة تميز بين أديب أو شـاعر وآخر. وجعله كذلك أي الأسلوب أساساً في التفريق بين فنـون الأدب إذ لا يجـوز استعارة أسلوب خاص بفن معين لغيره من الفنون الأخرى.

6.4 الذوق الفني:

لقد عرض ابن خلدون لتفسير كلمة (الذوق)، وعقد لذلك فصلاً في مقدمتـه تحت عنوان (فصل في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه)، وبـين أنّه ملكة تجمع بين القدرة على التأليف الأدبي، والقدرة على نقـد الأدب ومعرفـة الجيد والرديء منه، وصاحب هذه الملكة الذوقية "إذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم الكلام ـ أعرض عنه ومجه، وعلم أنّه ليس مـن كلام العرب الذين مارس كلامهم...... وهذا أمر وجداني حاصل بممارسـة كـلام العرب حتّى يصير كواحد منهم"(2).

---

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1155.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1150.

فابن خلدون يرى تلازماً بين القدرة على النقد، والقدرة على التأليف في الأدب، إذ إن مرد كلّ منهما إلى التّمرس بكلام العرب وطول مخالطتهم، حتّى تحصل مـن وراء ذلك ملكة، تهدي إلى النظم والتأليف في أحسن التراكيب، كمـا تهـدي إلـى معرفة الجيد والرديء منه.

ورأي ابن خلدون فيما يخص الذوق بمعنى القدرة على النقد له ما يقابلـه عنـد المحدثين الذين يرون أن الذوق حاسة معنوية يـصدر عنهـا انبـساط الـنفس أو انقباضها، لدى النظر من آثار العاطفة والفكر، ويظهر أثرهـا فـي ميـل الناشـئ الموهوب إلى كلّ جميل من الأدب والفن ومحاولة تقليده(1). وقد وضح ابن خلدون سبب الانقباض من الآثار الرديئة، التي بلغت فيها الصناعة الحد المرسوم. والتـي تعكس على المتلقي الإعراض والنفور، وبين أنّه راجع إلى الموافقة أو المخالفة لما استقر في النفس ورسخ من النماذج الأدبية التي تـوافرت لهـا مقومـات الجـودة والجمال الأدبي.

ولكن كيف يحصل المرء ملكة الذوق الفني؟. يرى ابن خلدون في هذا أن ملكة الذوق كغيرها من الملكات "تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره علـى الـسمع. والتّفطّن لخواص تراكيبه". كما أن معرفة هذه القوانين ليس من تحصيل الملكة فـي شيء "وإنّما تحصل بالممارسة والاعتياد والتكرار لكلام العرب"(2). وهو يعني بذلك أن مصاحبة الآثار الأدبية أجدى نفعاً من معرفة قوانين الجودة والرداءة في تكـوين ملكة الذوق الأدبي، وهو أمر مسلّم به في الدراسات النقدية الحديثة(3)، إذ أصبح من مبادئه العامة أن كلّ لغة من اللغات لها خواص تتميز بها في طرق الأداء، وتنـوع الصور، وتلاؤم الألفاظ، وهذه الأمور تُدرك بالذوق، والـذوق يحـصل بمخالطـة الصفوة من رجال الأدب، ومطالعة الروائع الأدبية من آثار الأدبـاء، وهـو بـذلك يعرف كيف تُؤدى المعاني الدقيقة، وكيف تُستخدم الألفاظ فتسري فيها الحياة، وهـو

---

[1] - الزيات، دفاع عن البلاغة، 55.

[2] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1150.

[3] - الزيات، دفاع عن البلاغة، 48. وينظر كذلك مصطفى، طه، أصول النقد، 55.

ما عناه ابن خلدون بقوله:"التفطّن لخواص التراكيب". وذلك بعد طـول الممارسـة والاطلاع في عيون الأدب.

وملكة الذوق الفني وفق نظرة ابن خلدون الاجتماعية مقتصرة على العـرب دون غيرهم من الأمم الأخرى (الأعاجم) الداخلين في اللسان العربي، فيقول:"وإذا تبـين لك ذلك علمت منه أن الأعاجم الداخلين فـي اللـسان العربـي الطـارئين عليـه المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله، كالفرس والروم والترك بالمشرق وكالبربر بالمغرب. فإنّه لا يحصل لهم هذا الذوق"(1). وليس معنى ذلك أن ابن خلـدون قـد وافق وجهة نظر القدماء الذين ربطوا بين الجنس والأدب، بمعنى أن التفوق الأدبي محصور في العرب الخلّص، ولكنّه نظر للموضوع من زاوية أخرى، وهي (تنازع الملكات)، فقصور ملكة الذوق الأدبي عند هؤلاء المستعربين مرده إلى نشوء ملكـة أخرى سابقة لهذه الملكة المستحدثة والتي تجيء قاصرة عن تأدية الغرض، وعلـى العكس من ذلك من نشأ بين الصفوة من أدباء العرب، فيقول:"ثم إذا فرضنا أنّه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارسة والحفظ يستفيد تحصيلها فقـلّ أن يحصل له؛ لما قدمناه من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحلّ فلا تحصل إلاّ ناقصة مخدوشة"(2).

والملكة الذوقية بعد أن ترسخ في النفس تؤدي عملها في إدراك الجيد والرديء من الكلام، "بأدنى فكر، بل وبغير فكر إلاّ بما استفاد من حصول هذه الملكة، فـإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهـرت كأنّهـا طبيعـة وجبلـة لـذلك المحل"(3). فالذوق بعد أن يصير ملكة فإنّه يؤدي عمله النقدي بطريقة تكاد تكـون عادية أو آلية, وذلك من خلال الطرب والاستحسان لهذا العمل أو العكس، بمعنى أن الذوق في الغالب عمل لا يخضع لمقاييس مادية قدر خضوعه لمقاييس معنوية تتبع عملية القراءة أو السماع للنص مكتوباً أو مقروءاً. وهذا الأمـر مـا يـسمى فـي الدراسات النقدية الحديثة بـ(الفحص الباطني). وبقدر جودة حـصول الملكـة، أي

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1150.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1151.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1151.

المادة الأولية التي اعتمدها الناقد في المرحلة الأولى من مراحل اكتسابه للملكة، تكون جودة الأحكام ودقتها.

7.4 الطبع والصنعة:

شغلت مسألة الطبع والصنعة حيزاً كبيراً في البلاغة العربية، فالإلهام لا يلازم الأديب في كلّ حال، بل هو يأتي طوعاً واختياراً، وقد يتأبى فيستعصي ولا يجيء، فحمد من الأدب ما جاء عن رغبة وإلهام حاضر، وذموا منه ما جاء عن إكراه واغتصاب، لذا على الأديب أن يرقب اللحظات التي تسبق إنتاجه، وحدد بشر بن المعتمر تلك اللحظات بقوله:"خذ من نفسك ساعة نشاطك، وفراغ بالك، وإجابتها إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً، وأشرف حسباً، وأحسن في الأسماع، وأحلى في الصدور، وأسلم من فاحش الخطأ"(1). وما تجود به تلك اللحظات لا يخضع عند النقاد لمقياس الكثرة أو القلّة، يقول الجاحظ:"فالذي تجود به الطبيعة، وتعطيه النفس سهلاً رهواً، مع قلّة لفظه وعدد هجائه، أحمد من كثير خرج بالكد والعلاج"(2).

ولم يتوقّف القدماء عند حد الحديث عن لحظات الإلهام، وإنّما فرقوا بين ما ينشأ عن إلهام حاضر، وبين ما يكره المرء خاطره في إنتاجه من الأدب، فسموا الأول (المطبوع) والثاني (المصنوع). وأول من تناول هذه المسألة الجاحظ مي مؤلفاته في غير موضع. فالطبع عنده غريزة في الإنسان، وسمة أودعها الله في من شاء من عباده، وبذلك علل سبب كثرة الشعر في قوم دون سواهم، إذ يقول:"وثقيف أهل دار ناهيك بها خصباً وطيباً، وهم وإن كان شعرهم أقلّ فإن ذلك القليل يدلّ على طبع في الشعر عجيب، وليس ذلك من قبل رداءة الغذاء، ولا من قلّة الشاغل والغنى عن الناس، وإنّما ذلك عن قدر ما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز"(3). وفرق بين المطبوع والمصنوع، فالأول يأتي فيه المعنى "سهلاً ورهواً وتنثال عليه الألفاظ

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 86.

[2] - الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 219.

[3] - الجاحظ، الحيوان، 2/ 380.

انثيالاً"(1). أما المتكلّف فيحاول (قهر الكلام واغتصاب الألفاظ، فيتجاوز المـألوف المتقبل إلى المبتدع المرفوض).

أما العسكري فقد نظر للطبع نظرة تسليم بالموهبـة التـي يودعهـا الله فـي النفوس، إذ يقول:"وأول آلات البلاغة جودة القريحة وطلاقة اللسان، وذلك من فعـل الله تعالى، لا يقدر العبد على اكتسابه لنفسه واجتلابه لها"(2). أما التّكلف فهو "طلب الشيء بصعوبة للجهل بطرائق طلبه بالسهولة، فالكلام إذا جمـع وطلـب بتعـب وجهد، وتنولت ألفاظه من بعد فهو متكلّف"(3).

وأطلق بعض النقاد مصطلح (التكلّف أو الصنعة) على مرحلة مـن مراحـل العمل الأدبي، بمعنى مراجعة النّص وتنقيحه وتهذيبه، وإعادة النظر فيه بعد نظمه، يقول ابن سلام:"وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم، كـسائر أصـناف العلـم والصناعات، منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تثقفه اليد، ومنهـا ما يثقفها اللسان، ومن ذلك اللؤلؤ والياقوت، لا تعرفه بصفة ولا وزن، دون المعاينة ممن يبصره"(4). فالشعر صنعة كغيره من الصنائع التي تتطلّب الدقة وإعادة النظر مرات عديدة. وفي المعنى نفسه يقول ابن قتيبة:"فالمتكلّف هو الـذي قـوم شـعره بالثقاف ونقّحه بطول التفتيش وأعاد فيه النظر بعد النظر".

أما القاضي الجرجاني فقد استخدم مصطلح الطبع بمعنى (الموهبة) أو الملكة، وقدم رأياً في المطبوع من الشعر أثناء تعريفه للشعر حيث يقول:"الشعر علـم مـن علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكلّ واحد من أسبابه"(5). وهو في هذا يتابع الأصمعي الذي أطلق على زهير بن أبـي سلمى والحطيئة وأشباههما مصطلح (عبيد الشعر). وليس ذلـك إلاّ لأنّهـم قـاموا

---

[1] - الجاحظ، البيان والتبيين، 2/ 13.

[2] - العسكري، الصناعتين، 30.

[3] - العسكري، الصناعتين، 44.

[4] - الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 5/1.

[5] - الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، 51.

بتجويد أشعارهم والوقوف عند كلّ بيت وإعادة النظر في قصائدهم حتّـى خرجـت مستوية في الجودة.

ولم يكن هذا الفهم حصراً على النقاد فحسب وإنّما تجـاوزه إلـى الـشعراء أنفسهم، ومن ذلك فهم (كثير) في تعليقه على بيتي عدي بن الرقاع:

وقصيدة قد بت أجمع بينـها حتّى أقوم ميلها وسِنادها
نظر المثقف في كعوب قناته حتّى يقيـم ثقافه منـآدها.

فقال: لو كان مطبوعاً أو فصيحاً أو عالماً لم يأتِ فيها بميل ولا سـناد حتّـى يحتاج إلى تقويمها، وكذلك فإن القصيدة إذا جاءت مستقيمة لا تحتاج إلـى تثقيـف يكون أجود لها(1).

ومن خلال استعراض آراء القدامى السابقة نلحظ الخلط الواضح عندهم بـين مراجعة العمل الأدبي بمعنى تنقيحه وتهذيبه، وبين المعانـاة والكـد فـي إبـرازه وإخراجه، فأُطلق على كلّ منهما اسم التّكلّف، غير مدركين حقيقة أن كلّ عمل أدبي لابد فيه من مراجعة وتعديل حتّى يخرج بـصورة مرضـية، أو "لعلّهـم أرادوا أن العمل الجيد يخرج جيداً من أول الأمر، ولا يحتاج إلى معاودة، وأن المتكلّف هو ما يراجعه الإنسان مرة بعد مرة، حتّى يصل إلى المستوى الذي يطمئن إليه من الجودة والاستواء، فكأنّه قد تكلّف لهذا العمل جهداً كبيراً واحتاج منه إلى صنعة كثيرة"(2). وإذا كان هذا الحال بالنسبة لهذه المسألة في النقد الأدبي القديم. فما حالها عند النقاد المحدثين؟.

يبدو أن المدارس الأدبية والنقدية الحديثة لم تكن أوفر حظّاً في تحديد مفهـوم دقيق لهذا المصطلح على بعد العهد وتطور العلوم. وسبب ذلك على مـا يبـدو أن الأحكام التي أطلقها النقاد على الأدب كونه مطبوعاً أو مصنوعاً، أحكام خالية مـن القواعد الحاسمة للفصل بين حدود الطبع والصنعة مما أضاف شيئاً من الغمـوض على المفهومين.

---

[1]- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 9/ 360.

[2]- أبو كريشه، أصول النقد الأدبي، 190ـ 191.

فالمطبوع في رأي العقاد ما يرسل عن وحي البديهة الصادقة والذوق الـسليم، أما المتكلّف فهو ما ليس كذلك. ويسمى الشعر المطبوع باسـم الـشعر الـصحيح، والشعر المتكلّف باسم الشعر الزائف. والتفرقة بين الصحيح والمتكلّف لا ترجع إلى قاعدة مرسومة، وإنّما يرجع الأمر إلى شخص المميز وملكاته وأطواره، فمع سهولة إقامة الأمثلة لهذا وذاك إلاّ أنّه لا بد من اختلاف وجهات النظر في تحديـد المعـالم وتحديد الأحكام(1).

وفي تحديده لمعالم الشعر المطبوع، يرى أن المطبوع هـو مـا تظهـر فيـه شخصية الشاعر، بحيث تدلّ عليه ولو لم يذكر اسمه بجانب شعره، كما أنّه هو الذي تبدو فيه ملامح الشاعر ولو طرق الموضوعات التي يشترك فيها جميع الناس، وهذه الشخصية والملامح في الشعر إنّما تكون عندما يعبر الشاعر عن إحساسه هـو، لا كما يحس ويشعر غيره، لأنّه لا يكون ناقلاً صانعاً ليس له فيه إلاّ لفظ ملفّق، وتقليد براء من الحس والذوق والبراعة(2).

فالعقاد يربط في رأيه السابق بين الشعور الصادق والشعر المطبـوع، وبـين الشعور الكاذب والشعر المتكلّف، والشاعر المطبوع في رأيه معانيـه نابعـة مـن وجدانه، أما الشاعر المقلّد فمعانيه غريبة عنه وإن دعاهن باسمه. ولذا فـإن كـان الشعر صادقاً مؤثراً فهو من شعر الطبع، وإلاّ فهو من شعر التّكلّف.

ويرى عبد المنعم خفاجي أن الطبع هو الملكة القادرة في نفس الأديـب التـي توحي إليه بفنّه وأدبه وهي الفطرة والطبيعة، واستجابة لعواطفـه ومـشاعره دون تكلّف، ودون استجداء لترف الأسلوب والصناعة، فإن جاء شيء من هذا في شـعر المطبوع فإنّما يجيء عفواً وعن غير قصد ودون أن يطغى على نفس الشاعر وعقله وإحساسه(3).

وقد وقف ابن خلدون عند هذه المسألة في حديثه عن النظم وأسـلوبه، وعقـد لذاك فصلاً في مقدمته تحت عنوان (في المطبوع والمصنوع من الكلام). ويبدو أنّه

---

[1] - العقاد، ساعات بين الكتب، 1/ 73ـ 74.

[2] - العقاد، شعراء وبيئاتهم في الجيل الماضي، 156.

[3] - خفاجي، ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان، 261.

قد أدرك ما وقع فيه الباحثون القدامى من خـلاف حـول تحديـد مفهـوم هـذين المصطلحين، وعدم فصلهم القول فيهما، فحاول الفصل بين مراجعة العمل الأدبـي وتنقيحه وبين المجاهدة والمعاناة في إبرازه وإخراجه معتمداً علـى ذوقـه الفنـي كأساس للحكم في هذا الجانب، ومدللاً على ذلك بحال الأدب في عـصره ومـا آل إليه، وانطلق في ذلك من تعريف القدماء للمطبوع والمصنوع. آخذاً من آرائهم مـا يفيد نظرته الاجتماعية تجاه العلوم والمعارف، تاركاً منها ما يوقعـه فـي الخلـط واللبس كما كان عند سابقيه، حيث يقول:"اعلم أنّهم إذا قالوا الكلام المطبوع فـإنّهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته، ومن إفادة مدلوله المقصود منه، لأنّـه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلّم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدلّ به عليه دلالة وثيقة"(1).

نلحظ من كلام ابن خلدون السابق أنّه قد وافق النقاد القدماء الذين نظروا إلـى (المطبوع) من الكلام أنّه ما جاء على طبيعته وسجيته، ولكنّه أضاف شرطاً آخـر، وهو إفادة الكلام للمقصود عما في ضمير صاحبه، لأن (الخطاب لا يقتصر علـى النطق فقط، بل يشترط فيه إفادة الدلالة).

فالخطاب في نظر ابن خلدون يتكون من مستويين: الأول المستوى الـدلالي، بمعنى إفادة الكلام للمقصود وإذا كان عن طبع وسجية فهو مطبوع. أما الثاني، فهو المستوى الجمالي، وعبر عنه بمصطلح (المصنوع)، فكلّ عمل أدبي في نظر ابـن خلدون أريد به التوصيل كما أريد به الإقناع والجمالية. والمصنوع في نظره ضرب من التحسين والتزيين الذي يأتي بعد كمال الإفادة فيعطي الخطاب رونق الفصاحة. ومنها الأسجاع، والموازنة بين جمل الكلام والتورية، والمطابقة بين المتـضادات، "ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني فيحصل للكلام رونق ولذّة في الأسماع"(2).

والأصناف السابقة التي ذكرها ابن خلدون هي ما تندرج تحت مـسمى (علـم البديع)، وأدرك ذلك بقوله :"وذلك بعد كمال الإفادة في أصل هذه التراكيـب قبـل

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1173.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1173.

وقوع هذا البديع فيها"(1). وهذا التزيين من البديع في نظر ابن خلـدون لا يقتـصر على الشعر وحده، وإنّما ورد في القرآن الكـريم. ومثّـل علـى التقـسيم بقولـه تعالى:"**والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلّى**"(2). ومن الجناس قولـه تعـالى:"**وهـم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً**"(3).

وخلو العمل الأدبي من هذا التزيين لا يشينه في شيء، وإن كان وجوده يزيده رونقاً وجمالاً، ومثّل لذلك بقول قيس بن دريج:

وأخرج من بين البيوت لعلّني   أحدث عنك النّفس خاليا

وقول كثير:

وإنّي وتهيامي بعـزة بعـدما   تخليتُ عما بيننا وتخلّتِ

لكالمرتجي ظـلّ الغمامة كلّما   تبوأ منها للمقيل اضمحلّتِ

فلو جاءت فيه الصنعة من بعد هذا الأصل (إحكام تأليفه وثقافة تركيبه) زادته حسناً"(4).

ويقف ابن خلدون بعد ذلك في وجه الصنعة (التزيين) مبيناً الحد الذي يجب أن تبلغه في الكلام، محذراً من تجاوز ما يؤدي الغرض منها، لما له مـن أثـر علـى (أصل المعنى وكماله)، معتمداً في ذلك على جودة الملكة الفنية التي تـشكلّت مـن مصاحبة كلام العرب نثراً وشعراً، حيث يقول:"في استعمال هذه الـصنعة شـروط منها أن تقع من غير تكلّف ولا اكتراث فيما يقصر منها، وأما العفو فلا كلام فيـه، لأنّها إذا برئت من التّكلّف سلم الكلام من عيب الاستهجان....... ثم مـن شـروط استعمالها عندهم الإقلال منها، وأن تكون في بيتين أو ثلاثة من القصيدة فتكفي فـي زينة الشعر ورونقه. والإكثار منها عيب"(5). فهو يشترط في الصنعة أولاً أن (تقع من غير تكلّف)، لأن التّكلّف والمعاناة فيها يصرفان جهد صاحبها إليها، ويؤديان به

1- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1174.

2- سورة الليل، (1، 2).

3- سورة الكهف، (104).

4- ابن خلدون، المقدمة، 1174ـ 1175.

5- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1175.

إلى الغفلة عن مقصوده الأصلي من كلامه. كما يشترط ثانياً: (الإقلال من الصنعة، فالإكثار منها عيب مشين يؤدي إلى القبح الذي لا حسن فيه.

فالصنعة وجودتها ترتبط بمقدار ما يستخدم من ألوان البديع، ومـدى احتـواء الكلام عليها ضمن الحد المسموح فيه. وظاهرة الصنعة لم تكن تقتصر على عصر من العصور الأدبية دون سواه، وإن اختلفت طبيعتها من عصر إلى عصر، وأسـلم ما كانت عليه في العصر الجاهلي. فهي (تأتي عفواً من غير قصد ولا تعمد). ويقال إنّه وقع في شعر زهير، وأما الإسلاميون فوقع لهـم عفـواً وقـصداً وأتـوا منـه بالعجائب، وأول من أحكم طريقته: حبيب بن أوس، والبحتري، ومسلم بن الوليـد، "فقد كانوا مولعين بالصنعة ويأتون منها بالعجب... ثم ابن المعتز خاتم الصنعة"(1).

وتأكيد ابن خلدون على ضرورة تزيين الأشعار وتحسينها دلالة واضحة على نظرته تجاه الشعر، فهو يؤدي وظيفتين: الأولى دلالية غايتهـا الإفهـام، والثانيـة جمالية هدفها الجذب وحسن التواصل. فهو صنعة كغيره من الصنائع تحتاج الحذق والمهارة في الصنع فتؤدي الجانب الأول المنشود وهو حسن الدلالة، وثانياً تـؤدي الجانب الجمالي، ومن أشكال الحذق تزيين الأعمال الشعرية وإطالة النظر فيها مرة تلوى الأخرى، لأن (الإنسان مفتون بشعره إذ هو مـن بنـات فكـره، واختـراع قريحته).

ومراجعة القصائد وتهذيبها مما افتخر به الشعراء قديماً، وفيه دلالة على جودة شعرهم، وكان زهير بن أبي سلمى يسمى كبار قصائده (الحوليات)، ويعمل القصيدة في ستة أشهر، ويهذبها في ستة أشهر، وكان الحطيئة يعمل القـصيدة فـي شـهر وينظر فيها ثلاثة أشهر، ثم يبرزها. وكان أبو نواس يعمل القصيدة ويتركها ليلة، ثم ينظر فيها، فيلقي أكثرها، ويقتصر على العيون منها(2).

[1] - ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1175.

[2] - العسكري، الصناعتين، 135.

وما المصطلحات التي أطلقها النقاد ومنها (عبيد الشعراء) إلاّ دلالة واضحة على مدى إعمال القصائد من قبل أصحابها ثم معاودة النظر وتكراره منها خوفاً من التّعقب، وطلباً للجودة وحسن الأداء. وقد قال كعب بن زهير عن قصائده(1):

نثقّفها حتى تلين متونها   فَيقْصر عنها كلّ ما يتمثّل

ويؤكّد الجاحظ كذلك على ضرورة مراجعة العمل الأدبي، فيطلب من الأديب ألاّ يرضى بالفطرة، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجباً وعليه أن يعيد النظر فيه فيتوقّف عند فصوله توقّف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب(2).

والعمل الأدبي في نظر ابن خلدون قائم على الأثر والتأثير، والمتلقي هو من يحدد أبعاد جودة العمل الأدبي، وما موقفه من شعر كلّ من المتنبي وأبي العلاء ومن سار على نهجهم - الذي ذُكر سابقاً - إلاّ تأكيد منه لدور هذا العنصر من عناصر العمل الأدبي وهو المتلقي. فإذا امتلك الكاتب زمام تأثيره في متلقيه فقد حقّق للأدب أكبر قدر من أدبيته، ومنح النصوص قيمة عالية. ومن هذه الأدوات التي ينبغي على الأديب الأخذ بها تحقيقاً لرسالته وتأثيره في متلقيه (التزيين والتحسين)، "لأن الأدب عبارة وخطاب ليس المقصود منه النّطق فقط، بل المتكلّم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة"(3). ويكون ابن خلدون في رأيه هذا قد استشفّ أبعاد نظرية (التلقي)، والتي نالت جانباً مهماً في النقد الحديث - فترتكز في محورها على المتلقي، وتكشف عن مدى انسجامه وتواصله مع العمل الأدبي. ولذا فالبلاغة في نظره بشكل عام (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، وأن الأديب مهما حاول الانطلاق في استخدامه للغة ومفرداتها، إلاّ أنّه يبقى مقيداً بحاجات المتلقي المختلفة:(الاجتماعية، والنفسية، والثقافية)، "فعملية الحضور أو

---

[1]- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 2/ 158.

[2]- الجاحظ، الحيوان، 1/ 88.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1173.

الغياب لبعض مفردات الصياغة متاحة لكلّ مبدع، ولكن إيثار جانب آخر مرهـون بإمكاناته في المتلقي"(1).

وقد عنيت الدراسات الأسلوبية الحديثة بعنصر (المتلقي) أحد العناصر المهمة في العملية الأدبية، "وذلك استناداً إلى أن المتلقي ركيزة من ركائز عملية التواصـل للإبداع الفني، وليس تساؤل المدارس النقدية عن غائبية الأدب إلاّ دليل علـى دور المتلقي الفاعل في الإبداع الفني أو النقد الأدبي"(2). ولذا يعتبر الكثير من المحـدثين (الأسلوب) بشكل عام مجموعة من ألوان يصطبغ بها الخطاب ليصل بفضلها إلـى إقناع القارئ وإمتاعه وشد انتباهه وإثارة خياله(3).

وما موقف ابن خلدون من ضرورة الاهتمام بالعمـل الأدبـي علـى جميـع مستوياته، ابتداء من انتقاء اللفظة ضمن أسس معينة تجمع بين الجمال والـسهولة، ومروراً بالتراكيب الصحية ومدى انطباقها على معانيها، وصـولاً إلـى المرحلـة الأخيرة من مراحل العمل الأدبي، والتي تقوم على التـزيين والتحـسين للأعمـال الأدبية مع إطالة النظر، إلاّ إدراك منه لأهمية المتلقي (الحال الـسماعية لـلأدب) باعتباره طرف مهم لا يقلّ أهمية عن أي طرف من أطراف العمل الفني الأخـرى، فهو من يتلقى ذلك العمل، فيحكم عليه بالجودة أو الرداءة بناء على الأثر الذي يتركه في نفسه، وفي الكثير من الأحيان تكون آراؤه، أي المتلقي سبباً في حياة هذا الأدب وشيوعه، أو العكس من ذلك، ولذا لا بد من مراعاته طرفاً أساساً متخذين كـلّ مـا يلزم لجذبه وإثارته لذلك.

وأساليب الصنعة في نظر ابن خلدون تقتصر على الشعر وحده دون النثر، بل ولا تُقبل فيه، أي النثر، لأن أساسه الترسل والطلاقة والسلاسة، فإذا دخلته الصنعة من تحسين وتزيين كالسجع والتقفية والتورية والجنـاس أدت بـه إلـى القـصور

1- عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني 246.

2- عبد الجواد، إبراهيم، الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1(1996)، 41.

3- عزام، محمد، الأسلوبية منهجاً نقدياً، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1(1989)، 25 .

والضعف(1). أما الشعر وما يمتاز به من لوذعة، وخلط للجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف، وكثرة التشبيهات، فهذه كلّها مدعاة لاجتلاب أساليب الصنعة. فالنثر في نظر ابن خلدون أساسه العقل والإقناع بالتركيز علـى الفكـرة بالألفـاظ المعبـرة والمعاني المحددة، أما الشعر فأساسه العاطفة التي تُستمال وتجذب بأساليب خاصـة منها أساليب الصنعة كالجناس والتورية والطباق وغيرها من أضرب علم البـديع. وعلى هذا الحال كان المنثور في بداياته الأولى في العصرين الجاهلي والإسـلامي "مرسلاً، معتبراً الموازنة بين جمله وتراكيبه، شاهدة موازنة بفواصـله مـن غيـر التزام سجع ولا اكتراث بصنعة"(2).

وفي العصور المتأخرة من حياة الأدب ضعفت الملكة بعد الاختلاط والامتزاج بالأمم الأخرى فظهرت الصنعة وبلغت ذروتها على يد (إبراهيم بن هلال الصابئ) كاتب بني بويه."وإنّما حمله عليه (الكلف بالصنعة) ما كان في ملوكه مـن العجمـة والبعد عن صولة الخلافة المنفقة لسوق البلاغة، ثم انتشرت الـصناعة بعـده فـي منثور المتأخرين ونُسي عهد الترسل"(3). فالصنعة في البداية كانت شكلاً من أشكال إتقان العمل الأدبي، إلاّ أنّها، ونتيجة لظروف اجتماعية وفكرية، تحولت من وسـيلة إلى غاية، وغالى المتأخرون في استخدامها، حتّى أصبحت عيباً من عيـوب الأدب وسمة ملاصقة للكثير منهم حيث وجدوا فيها منفذاً من خواء الذهن والفكر، فصرفوا نظر الطرف المهم من أطراف العمل الأدبي (المتلقي) عن معانيها إلـى أشـكالها الخارجية بما تحويه من تنميق وزخرف على حساب المعنى.

ما النتيجة التي ترتّبت على المغالاة في استخدام أساليب الصنعة مـن سـجع وجناس وتقسيم وتقفية وغيرها؟. النتيجة في نظر ابن خلدون ظهـور مـا سـمي بـ(الضرورة)، والضرورة عند الجمهور: ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثـر، سواء أكان يستطيع الشاعر التخلّص منه أم لا(4). وموقف النقاد مـن الـضرورات

[1]- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1156.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، 1176/4.

[3]- ابن خلدون، المقدمة، 1176/4.

[4]- الألوسي، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، 6.

مختاف، فمنهم المتسامح مع الشاعر الذي لا يعد له ارتكاب الضرورة هفوة يحصيها عليه، ومنهم الذي يرى واجباً على الشاعر أن يخلّص قريضه من الضرورات اللسانية، "فالشعر المثالي هو الذي يخلو من ارتكاب ضرورة يجفوها السمع، وتبعد بالكلام عن أن يكون متسقاً مع الشائع المألوف من كلام العرب"(1).

وذهب ابن خلدون إلى ضرورة هجرها (أي الضرورات)، لأنّها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة، "حتّى إنّهم (الشعراء) ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة لا يجتمعان معها، فيرجحون ذلك الصنف من التجنيس ويدعون الإعراب"(2). وسبب جنوح الشعراء في عصره على حسب ما يرى إلى الضرورات أحد أمرين:

الأول منهما: الابتعاد عن فصاحة العرب بالاختلاط والامتزاج بالأمم الأخرى.

والثاني: المغالاة في استخدام ألوان البديع، "فولعوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه..... وأكثر من أخذ بهذا الفن وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه"(3).

ويفهم من نص ابن خلدون السابق أن أمر الضرورة لم يقتصر عند المتأخرين على الشعر وحده، وإنّما تجاوزوه إلى النثر والمحمود فيه عند النقاد "إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيع إلا في الأقلّ النادر....... وما حمل عليه أهل العصر إلاّ استيلاء العجمة على ألسنتهم وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقّه في مطابقته لمقتضى الحال"(4). وبالإجماع لا تجوز الضرورة في النثر، وإن رخّصت في الشعر فما ذلك إلاّ لما يقتضيه الشعر من أوزان وقوافي يلتزمها، وهذا ما ليس في الشعر.

ونخلص إلى أن ابن خلدون قد ربط ربطاً وثيقاً بين المغالاة والإكثار من أساليب الصنعة، والتي كانت في البداية شكلاً من أشكال إتقان العمل الأدبي، والميل

1- بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب.

2- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1156.

3- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1156.

4- ابن خلدون، المقدمة، 4/ 1156.

إلى الضرائر. ولم يقتصر هذا الأمر على الشعر وحده، وإنّما تجاوزه إلى النثر، وبالإجماع لا تجوز الضرائر في النثر، "إذ الشاعر محصور في وزن وقافية يحتاج الشاعر معها إلى زيادة الألفاظ والتقديم والتأخير، وقصر الممدود، وصرف ما لا ينصرف...... وغير ذلك مما تلجئ إليه ضرورة الشعر. والكلام المنثور لا يحتاج فيه إلى شيء من ذلك"(1). إلاّ أنّها شاعت عند المتأخرين وبالذات في عصره تحت سيطرة ألوان البديع من جانب، وعدم إدراك قواعد اللغة من جانب آخر. فلم يعد الأدب خاضعاً للطبع والسجية، وإنما تحكمه أمور خارجية أدت به إلى البعد عن البلاغة والإفصاح ومحاولة تعويض النقص وقلّة الإدراك بالأسجاع والجناس والتقفية والمطابقة وغيرها من ألوان البديع، ولم تكن عيباً عنده إلاّ أنّها أصبحت على حساب المعنى بعيدة عن الإفهام وذلك خلاف لرؤيته إذ البلاغة في مجملها عنده (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) وليس النطق وحده المنشود.

أما ما يخص هذا الفصل بأكمله فيمكن القول: إن بنية النّص الشعري وفق رؤية ابن خلدون النقدية تظلّ تدور حول ثنائيي (الشكل والمضمون)، وفق رؤيا إمكانية ابتداع المعاني المنتزعة من الذهن. أما الشكل فيطالب فيه المبدع بالحداثة النسبية على مستوى الإيقاع، وذلك باعتماد الأنواع البديعية الإيقاعية، ومطالبة الشعراء بالاستغناء عن الألفاظ الغريبة والتراكيب الصعبة والميل للغة المتسمة بالخفّة والرشاقة. أما من حيث البناء العام للقصيدة فابن خلدون يقر باستخدام الأساليب المتداولة التي درج عليها مشاهير العرب من الشعراء، وتبدأ بتخير الأبيات مفردة ثم يطابق الشاعر بينها من حيث الاستهلال والعرض والخاتمة، بناء على توافقها في عرض المعنى وحسن تأديته. وإن كان ابن خلدون قد أعطى الشاعر حرية في انطلاقه ببعض الأساليب الخاصة والصور الذهنية المعبرة عما يجول في خاطره مما يجعل لكلّ شاعر أسلوبه الخاص الذي يتميز به، إلاّ أن ما قدمه من آراء تظلّ تقيد من حركة الإبداع إلى حد ما مما يطبع الإنتاج الشعري بطابع موحد قد يصل إلى حد التكرار في بعض الأحيان.

---

[1] - ابن رشيق، العمدة، 1/ 33.

النتائج:

يتضح من خلال دراسة الفكر اللغوي عند ابن خلدون أننا أمام عـالم لغـوي جليل لا تقلّ أهميته في جانب الدراسات اللغوية شيئاً عن أهمية في مجال الدراسات الاجتماعية والتاريخية، واسع المعرفة، طويل الباع، قوي الحجة راسخ البرهان، في رأيه جرأة وفي طرحه تواضع وحذر، وفي أسلوبه قوة وتماسك، وفي فكره وضوح وتناسق، وفي منهجه منطق وسداد، وقد كان سباقاً لعصره في طـرح عـدد مـن القضايا اللغوية ورائداً بالقياس إلى معاصريه، ومنيراً لطريق الباحثين المحدثين في معظم آرائهم الاجتماعية واللغوية. وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج المهمة في رحلة سفرها مع ابن خلدون من خلال مقدمته وفيما يلي إيجاز لأهم هذه النتائج، ونترك للقارئ فرصة الاطلاع على مجملها من خلال فصول الدراسة:

1 ـ اتّسم منهج ابن خلدون في دراسته للغة بمنهج عالم الاجتماع الـذي لا يقـف عند وصف الحقائق وصفاً ظاهرياً تجريدياً، وإنّما هو وصف تحليلي يخضع لكلّ المقاييس العلمية، انطلاقاً من بروز الظاهرة، مروراً بأثرها في النفس، منتهيـاً بتقديم الحلول والمقترحات.

2 ـ يعد ابن خلدون من أوائل الدارسين الذين أرسـوا قواعـد (علـم الاجتمـاع اللغوي) بمعنى دراسة اللغة من وجهة نظر اجتماعية، على أنّها ظاهرة كغيرها من الظواهر الاجتماعية بما تتعرض له من تغير، أو تطـور علـى اخـتلاف مراحلها الزمنية.

3 ـ أدرك ابن خلدون دور المصطلح في أداء المفاهيم وصياغة المعلومات وفـي توقّف فهم العلوم عليها، وتجلّى ذلك في حرصه على وضع مجموعة منها تفـي بما تصوره من مفاهيم كفيلة بتفسير (الاجتماع الإنساني) و(العمران البشري).

4 ـ تبدو بعض المصطلحات المستخدمة عند ابن خلدون للوهلة الأولى أنّها دالـة على مفهوم واحد، غير أنّه عبر بكل مصطلح عما تصوره من مفهوم دقيق لهذا المصطلح. ومنها مصطلح (اللغة) و(اللسان) و(العـرب) و(البـدو) و(صـناعة العربية) و(قوانين العربية) وغيرها.

5 ـ إساءة فهم بعض الدارسين لاستخدام المصطلح والأسلوب الكتابي عنـد ابـن خلدون كان سبباً واضحاً في اتّهامه بالتحامل على العرب مـن جهـة، وبعـدم اطّلاعه على ما ذكره من مؤلفات في مقدمته من جهة أخرى.

6 ـ تستند علوم اللسان العربي عند ابن خلدون إلى بنية رباعية تكشف عن تصور شمولي لم يفصل فيه بين نحو أو لغة أو بيان أو أدب، وإنّما شملها الدرس تحت باب واحد وهو علوم اللسان العربي.

7 ـ اتّخذ ابن خلدون من اللغة المنطوقة أساساً لأحكامه وآرائه التي يطلقها، غير آخذ، في كثير من الأحيان، بما سبقته من الآراء؛ فجاءت آراؤه موافقة لتصوره الخارجي.

8 ـ يرفض ابن خلدون موقف القدماء في الربط بين (العنصر واللغة)، فاللغـة لا علاقة لها بالعنصر، بل بالاكتساب والعرف والمربى، فاللغة عنـده ملـك مـن يتعلمها ولا أثر فيها للوراثة أو الجنس.

9 ـ يعد ابن خلدون أول من دعا إلـى إغفـال أهميـة الحركـات الإعرابيـة، والاستعاضة عنها بقرائن الكلام الآخرى.

10 ـ اتّخذ ابن خلدون من حصول (الملكة) نظرية خاصة طبقها على معظم آرائـه اللغوية، الأمر الذي جعله يقدم آراء خالف فيها كثيراً من الباحثين، ومنها تقديمه الحفظ على الموهبة في قرض الشعر، وذهابه إلى أن كلام الإسـلاميين أعلـى طبقة في البلاغة وأوفاها من كلام الجاهليين في منظومهم ومنثورهم.

11 ـ أقام ابن خلدون حديثه عن علم النحو على منهج تكويني جدلي انطلق فيه من جانبين: الأول استقصائي مداره الأسباب التاريخية التـي أدت إلـى وضـعه، والجانب الثاني استنباطي مداره الاستعمال اللغوي الذي عبر عنه بمجاري الكلام سعياً لاستنباط القوانين التي تحكم الملكة اللغوية.

12 ـ أدرك ابن خلدون بفكره الحداثي الفرق بين النحو والإعـراب، فـالنحو كـلّ شامل يضم في جنباته باباً يسمى الإعراب.

13 ـ عدم الاطلاع الكافي لابن خلدون على اللغات الأخرى (غير العربية) جعلـه يطلق بعض الأحكام التي شكّلت وجهة نظر مخالفة عند بعض الباحثين، وتمثّـل

ذلك في: حصر ظاهرة الإعراب في اللغة العربية دون غيرها من اللغات، وإطلاقه سمة الإيجاز على اللغة العربية دون غيرها من اللغات أيضاً.

14 ـ ربط ابن خلدون بين صعوبة علوم اللغة وعدم الإقبال على دراستها وبين المناهج التي اتّبعها النحاة في هذا المضمار. مبيناً ضرورة اعتماد المنهج الوصفي التفسيري في دراسة ظواهر اللغة، دون لجوء إلى تعسف أو تأويل بعيد.

15 ـ كان ابن خلدون من دعاة (نظرية العامل) حيث تُقدم بالنسبة له تفسيراً مقنعاً للكثير من مسائل علم النحو، إلاّ أنّه مع ذلك كان محارباً لباب التأويلات البعيدة عن واقع الظاهرة داعياً للبقاء ضمن حدود الاستقراء المبصر.

16 ـ ميز ابن خلدون بين عمل كل من (المتكلّم، وعالم اللغة) فالأول يسعى إلى ضبط لغته ضمن مجتمع لغوي معين دون قصد، أما الثاني فعمله مقصود يسعى فيه لوضع قواعد محددة. وبين إتقان الاثنين لملكة اللغة فارق كبير.

17 ـ فهم ابن خلدون مصطلح (علم اللغة) فهماً خاصاً، وقصد به البحث في الألفاظ ومعانيها.

18 ـ لم يدرس ابن خلدون علم الأصوات دراسة مستقلّة حاله في ذلك حال سابقيه، بل وجعله جزءاً من الغناء من حيث اعتماده تجانس أصواته وتوافق نظم كلامه.

19 ـ سار ابن خلدون في دراسته لعلم الأصوات على نهج سابقيه من حيث اعتماده المنهج الوصفي الذاتي القائم على الملاحظة، ومع ذلك قدم آراء متقدمة في هذا الباب لم يسبقه في بعضها غيره، ومنها التغاير الصوتي بمعنى تحديد الفونيم كوحدة صوتية مميزة، وتحديده لمفهوم علم الأصوات السمعي وغيرها.

20 ـ رفض ابن خلدون فكرة وجود فونيمين متقاربين في مخرج واحد، وإنّما هو فونيم واحد تحقق عبر صوتين، ممثلاً على ذلك باختلاف نطق القاف في اللغة العربية عند بعض القبائل.

21 ـ نظر ابن خلدون إلى الخطّ والكتابة على أنّهما من الصنائع الإنسانية التي تجود في الحضارة، وبناء عليه رفض فكرة سابقيه من حيث إن قبيلة (إياد) هي

واضعة الخط العربي. وحكم بناء على ذلك أيضاً بأن سبب اختلاف رسم بعض حروف المصحف راجع إلى عدم إتقان الصحابة لصنعة الخطّ.

22 ـ من خلال استجلاء آراء ابن خلدون في علوم البلاغة تتضح وجهـة نظـره النقدية التي يمكن من خلالها الحكم على أنّه بالإضافة إلى كونه عالم اجتمـاع، فهو ناقد بصير يعتمد في نقده على دقّة ملاحظته من جهة، وذوقه الرفيع في نقده من جهة أخرى.

23 ـ رفض ابن خلدون حد القدماء للشعر اعتماداً على الوزن والقافية، وأقام حـداً جديداً له عماده الجريان على أساليب العرب.

24 ـ أعلى ابن خلدون من قيمة الصورة الذهنية في حديثه عن أسـلوب الـشعر، وجعلها محدودة ضمن الأطر المنتقاة من استخدامات العرب السابقة، ولكن دون تقييد لإبداع الشاعر الخاص.

المصادر والمراجع

ابن أبي الوفاء، عبد الرحمن، (1995) **أسرار العربية،** تحقيق: فخر صالح قـدارة، دار الجيل، بيروت، ط1.

ابن الأثير، بهاء الدين، (1995) **المثل السائر في أدب الكاتب والـشاعر**، تحقيـق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت.

ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، (1995) **أسرار العربية**، تحقيق فخر صـالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط1.

ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، (1982) **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، (1985) **نزهة الألباء في طبقـات الأدبـاء،** تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنارة، ط3.

ابن جني، أبو الفتح عثمان،(د.ت) **الخصائص**، تحقيق محمد علـي النجـار، عـالم الكتب، بيروت.

ابن جني، أبو الفتح عثمان،(1985) **سر صناعة الإعراب**، تحقيق حسن هنـداوي، دار القلم دمشق، ط1.

ابن خالويه، الحسين بن أحمد، (1401) **الحجة في القراءات السبع**، تحقيـق عبـد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط4.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (1951) **التعريف بابن خلدون ورحلته غربـاً وشرقاً**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنـة التـأليف والترجمـة، القاهرة، ط1.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (2004) **المقدمة**، تحقيق علي عبـد الواحـد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر.

ابن خلكان، أحمد بن محمد، (1948) **وفيات الأعيان**، تحقيق محيـي الـدين عبـد الحميد، القاهرة.

ابن دريد، محمد بن الحسن، (1345هـ) **جمهرة اللغة**، دار صادر، بيروت.

ابن ذريل، عدنان، (2000) **النّص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق**، الكتّاب العرب، دمشق.

ابن العماد، شهاب الدين، (1993) **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير.

ابن فارس، (د.ت) **الصاحبي في فقه اللغة**، تحقيق السيد صقر، مطبعة الحلبي.

ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن، (1982) **الرد على النحاة**، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2.

ابن المعتز، أبو العباس عبد الله بن محمد، (1935) **البديع**، نشر وتعليق أغناطيوس، لوزاك وشركاه، لندن.

ابن النديم، محمد بن إسحاق، (1964) **الفهرست**، تحقيق ناهد عباس عثمان، مكتبة خياط، بيروت.

الأنصاري، ابن هشام، (1974) **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6.

الأنصاري، ابن هشام، (1376) **شرح شذور الأنصاري**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، (د.ت) **العقد الفريد**، شرح أحمد أمين وآخرين، دار الأندلس للطباعة والنشر.

ابن يعيش، موفق الدين، (د.ت) **شرح المفصل**، عالم الكتب، بيروت، ط1.

أبو ديب، كمال، (1987) **في الشعرية**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1.

أبو حامد، الغزالي، (1978) **معيار العلم في فن المنطق**، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2.

أبو الطيب، عبد الواحد بن علي الحلبي، (1995) **مراتب النحويين**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، القاهرة.

أبو الفتوح، محمد حسين، (1409هـ) رسم المصحف العثماني، **المجلة العربية**، م7/ العدد الأول والعدد الثاني.

أبو كريشه، طه مصطفى، (1996) **أصول النقد الأدبي**، مكتبة لبنان ناشرون، ط1.

أبو المكارم، علي، (1975) **تقويم الفكر النحوي**، دار الثقافة، بيروت.

إخوان الصفا، (1995) **رسائل إخوان الصفا وخلات الوفا**، تحقيق عـارف تـامر، منشورات عويدات، بيروت، ط1.

الأزراري، تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله الحمـوي، (1987) **خزانـة الأدب وغاية الأرب**، تحقيق عصام شعيتو.

الأستراباذي، الرضي، (1983) **شرح الكافية**، تحقيق عبد الحفيظ شلبي.

إسماعيل، عثمان عثمان، (1974) **إنصاف ابن خلدون**، المناهل، الرباط، المغرب، العدد الأول.

الأصفهاني، أبو الفرج، (د.ت) **الأغاني**، تحقيق سمير جابر، دار الفكـر، بيـروت، ط2.

الأصفهاني، الراغب، (1387) **محاضرات الأدباء ومحاورات الـشعراء والبلغـاء**، القاهرة.

الأصمعي، أبو سعيد عبد الله قريب، (1953) **فحولة الشعراء**، تحقيق محمد عبـد المنعم خفاجي، القاهرة.

اغناطيوس، غويدي، (1930) **المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمـة**، القاهرة.

الأفغاني، سعيد، (1980) **من تاريخ النحو**، مكتبة الفلاح، بيروت.

الألوسي، محمود شاكر، (1341) **الضرائر وما يسوغ للشاعر والنـاثر**، المطبعـة السلفية بالقاهرة.

الأندلسي، ابن حزم، (1404) **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث القاهرة، ط1.

الأنصاري، أبو زيد، (د.ت) **النوادر في اللغة**، تحقيق سـعيد الخـوري، المطبعـة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط1.

أنيس، إبراهيم، (1961) **مستقبل اللغة العربية المشتركة**، معهد الدراسات العربية.

أنيس، إبراهيم، (1975) **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5.

أولمان، ستيفن، (1975) **دور الكلمة**، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب.

البحيري، سعيد، (1997)**علم لغة النّص المفاهيم والاتجاهات**، الشركة المصرية العالمية للنشر، لبنان.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبـد الله، (1987) **الجـامع الـصحيح**، تحقيـق مصطفى ديب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت.

بدوي، أحمد، (د.ت) **أسس النقد الأدبي عند العرب**، دار النهضة، مصر.

برجشتراسر، (1987) **التطور النحوي للغة العربية**، ترجمة رمضان عبد التـواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

بركه، بسام، (1988) **علم الأصوات العام**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1.

بشر، كمال، (1996) **دراسات في علم اللغة**، دار المعارف.

البعلبكي، رمزي، (1981) **الكتابة العربية والسامية، دراسات في تـاريخ الكتابـة وأصولها**، دار العلم للملايين.

البلاذري، أحمد بن محمد، (1978) **فتوح البلدان**، دار مكتبة الهلال، بيروت.

البوريني، عبد الرحمن أحمد، (1975) **اللغة العربية أصل اللغات كلّها**، دار الحسن للنشر، ط1.

بوملحم، علي، (1968) **في الأسلوب الأدبي**، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ط1.

التلمساني، أحمد بن محمد المقري، (1968) **نفح الطيـب مـن غـصن الأنـدلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

التوحيدي، أبو حيان، (د.ت) **الإمتاع والمؤانسة**، صححه أحمد أمين، مكتبة الحياة، بيروت.

التوحيدي، أبو حيان، (1970) **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حـسين، مطبعـة الإرشاد، بغداد.

التوحيدي، أبو حيان، (1951) **الهوامل والشوامل**، نشر أحمد أمين والسيد صـقر، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة.

الثعالبي، أبو منصور، (2002) **فقه اللغة وسر العربيـة**، تحقيـق عبـد الـرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الجاحظ، عمرو بن بحر، (1968) **البيان والتبيين**، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب بيروت.
الجاحظ، عمرو بن بحر، (1375) **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة.
جان كوهن، (1986) **بنية اللغة الشعرية**، ترجمة محمد الولي، دار طوبقال، ط1.
الجبوري، سهيلة، (1977) **أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي**، مطبوعات جامعة بغداد.
الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، (1995) **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت.
الجرجاني، علي بن محمد، (1405) **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1.
الجرجاني، القاضي، (1951) **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي، عيسى البابلي الحلبي، القاهرة، ط2.
الجمحي، ابن سلام، (د.ت) **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة.
جمعة، إبراهيم، (1967) **دراسات في تطور الكتابة الكوفية على الأحجار**، دار الفكر العربي، القاهرة.
جمعة، محمد كامل، (1959) **الأسلوب**، مطبعة الفجالة الجديدة، مصر.
الجنابي، أحمد نصيف، (1981) **ملامح من تاريخ اللغة العربية**، دار الرشيد للنشر.
الجهشياري، محمد بن عبدوس، (د.ت) **الوزراء والكتاب**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي.
الجوزو، مصطفى، (د.ت) **نظريات الشعر عند العرب**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
جون ليونز، (1985) **نظرية تشومسكي اللغوية**، ترجمة حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، ط1.
جوين كوين، (1999) **اللغة العليا**، ترجمة أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، ط2.

حجازي، محمود فهمي، (د.ت) **علم اللغة العربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

حسان، تمام، (1985) **اللغة العربية معناها ومبناها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3.

حسين، طه، (2006) **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، تحليل ونقد، تحقيق محمد عبد الله عنان، الناشر دار الكتب والوثائق القومية.

حسين، طه، (1965) **من حديث الشعر والنثر**، دار المعارف، مصر.

الحلواني، محمد خير، (1979) **المفصل في تاريخ النحو العربي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.

حلّوم، أحلام، (2000) **النقد المعاصر وحركة الشعر**، منشورات مركـز الإنمـاء الحضاري، حلب، ط1.

حمزة، فتح الله، (1312) **المواهب الفتحية**، القاهرة.

الحوفي، أحمد، (1973) أدب ابن خلدون، **مجلة مجمع اللغـة العربيـة**، ج/ 31، ص55 وما بعدها.

الخثران، عبد الله، (1976) ظاهرة التصريف والإعراب، **مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية**، العدد 6، ص164-178.

الخثران، عبد الله، (1993) **مراحل تطور الدرس النحوي**، دار المعرفة الجامعية.

الخشاب، عبد الله بن أحمد، (1972) **المرتجل في شرح الجمل**، تحقيق علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ط1.

خفاجي، عبد المنعم، (1958) **ابن المعتز وتراثه في الأدب والنقد والبيان**، القاهرة، رابطة الأدب الحديث.

الخليل، عبد القادر مرعي، (2002) **التشكيل الصوتي في اللغة العربيـة**، فهرسـة دائرة المكتبة الوطنية، ط1.

الخليل، عبد القادر مرعي، (1992) الحركات الإعرابية بـين الدلالـة الـصوتية والدلالة النحوية، **مؤتة للبحوث والدراسـات**، م/7، العـدد الأول، ص196-207.

الخولي، أمين، (1961) **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير**، دار المعرفة، القاهرة، ط1.

الداني، عثمان بن سعيد، (1407) **المقنع في رسم المصحف**، تحقيق عزة حسن، دار الفكر، دمشق، ط2.

دمشقية، عفيف، (1978) **المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي**، معهد الإنماء العربي، ط1.

الدمياطي، أحمد بن محمد، (1285) **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر**، المطبعة العامة، القاهرة.

دي سوسير، فردينال، (1984) **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، دار نعمان للثقافة.

الدينوري، ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، (د.ت) **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط1.

الراجحي، عبده، (1997) **فصول في علم اللغة**، دار المعرفة الجامعية، مصر.

الرازي، محمد بن عمر، (1400) **المحصول في علم الأصول**، تحقيق جابر فياض العلواني، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط1.

ريش، مارك، (1984) **اكتساب اللغة**، ترجمة كمال بكداش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1.

الزجاجي، أبو القاسم، (1959) **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك، مكتبة دار العروبة، مصر.

الزركشي، بدر الدين، (1378) **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب، القاهرة.

زكريا، ميشال، (1984) **الألسنية (علم اللغة الحديث)**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1.

زكريا، ميشال، (1984) **مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1.

زكريا، ميشال، (1986) **الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1.

الزمخشري، محمود بن عمر، (1366) **تفسير الكاشـف**، دار الكتـاب العربـي، بيروت.

الزيات، أحمد حسن، (د.ت) **تاريخ الأدب العربي**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

الزيات، أحمد حسن، (1945) **دفاع عن البلاغة**، مطبعة الرسالة القاهرة، ط1.

السعران، محمود، (1992) **اللغة والمجتمع**، دار الفكر العربي، القاهرة.

السكاكي، يوسف بن محمد، (2000) **مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد الهنـداوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (1977) **الكتاب**، تحقيق عبـد الـسلام هارون، ط2.

السيد، عبد الرحمن، (1992) النحو العربي بين التطوير والتيسير، **مجلـة اللغـة العربية**، ج70، ص 251.

السيرافي، الحسن بن عبد الله، (1936) **أخبار النحويين البصريين**، فربنس كونكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، (2003) **الإتقان في علوم القـرآن**، تحقيـق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، (1999) **الأشباه والنظائر في النحـو**، تحقيـق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، (1989) **بغية الوعاة**، تحقيق محمد أبو الفضل، دار الفكر، بيروت، ط2.

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، (1952) **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمـد محيـي الدين إبراهيم، مطبعة السعادة، مصر، ط1.

السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، (1998) **المزهر في علوم اللغـة وأنواعهـا**، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت.

شاهين، عبد الصبور، (1988) **في علم اللغة العام**، مؤسسة الرسالة، ط5.

الشايب، فوزي، (2004) **أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة**، عالم الكتب الحديث، إربد.

الشايب، أحمد، (1990) **الأسلوب**، مكتبة النهضة، القاهرة، ط8.

الشرقي، علي، الكتابة في العراق، **مجلة لغة العرب**، السنة الثالثة، ص428.

صمود، حماد، (1981) **التفكير البلاغي عند العرب**، منشورات الجامعة التونسية.

الضالع، محمد صالح، (د.ت) **علم الأصوات عند ابن سينا**، دار المعرفة الجامعية.

الضامن، حاتم صالح، (د.ت) **علم اللغة**، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد.

ضومر، جبر، (1958) **فلسفة اللغة العربية وتطورها**، مطبعة المقتطف والمقطم.

ضيف، شوقي، (1982) **تجديد النحو**، دار المعارف، مصر.

ضيف، شوقي، (د.ت) **المدارس النحوية**، دار المعارف، مصر.

طبانة، بدوي، (1984) **قضايا النقد الأدبي**، دار المريخ، الرياض.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(1407) **تاريخ الرسل**، محمد بن جرير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

ظاظا، حسن، (د.ت) **اللسان والإنسان**، مدخل إلى معرفة اللغة، مكتبة الدراسات اللغوية.

عبابنة، يحيى، (2000) التطور السيميائي لصور الكتابة العربية، جامعة مؤتة، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا.

عبابنة، يحيى، (1997) **النظام اللغوي للهجة الصفاوية في ضوء الفصحى واللغات السامية**، منشورات عمادة البحث العلمي، جامعة مؤتة.

عبابنة، يحيى وآمنة الزعبي، (2005) **علم اللغة المعاصر**، دار الكتاب الثقافي، الأردن، إربد.

عباس، إحسان، (د.ت) **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، دار الثقافة، بيروت.

عبد التواب، رمضان، (1997) **التطور اللغوي مظاهره وعلله**، مكتبة الخانجي، القاهرة.

عبد التواب، رمضان، (1985) **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط2.
عبد الجواد، إبراهيم، (1996) **الاتجاهات الأسلوبية في النقد العربي**، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط1.
عبد المطلب، محمد، (د.ت) **البلاغة العربية قراءة أخرى**، مكتبة لبنان ناشرون.
عبد المطلب، محمد، (1984) **البلاغة والأسلوب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
عبد المطلب، محمد، (د.ت) **قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني**، الشركة العالمية للنشر، لونجمان، ط1.
العبيدي، رشيد عبد الرحمن، (2002) **مباحث في علم اللغة واللسانيات**، ط1.
العتيق، عبد العزيز، (1970) **في تاريخ البلاغة العربية**، دار النهضة العربية، بيروت.
عزام، محمد، (1989) **الأسلوبية منهجاً نقدياً**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1.
العسكري، أبو الهلال، (1998) **الصناعتين**، تحقيق محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.
العقاد، عباس محمود، (1966) **بين الكتب والناس**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1.
عمر، أحمد مختار، (1971) **البحث اللغوي عند العرب**، دار المعارف بمصر.
عوض، يوسف نور، (1994) **نظرية النقد الأدبي الحديث**، دار الأمين، القاهرة، ط1.
عون، حسن، (1969) **في اللغة والنحو**، منشورات معهد البحوث والدراسات العربية، مطبعة الكيلاني، القاهرة.
عياد، محمود شكري، (د.ت) **دائرة الإبداع**، دار الياس العصرية، القاهرة.
عيد، رجاء، (1993) **البحث الأسلوبي**، منشأة المعارف، الإسكندرية.
عيد، محمد، (1978) **أصول النحو العربي**، عالم الكتب، القاهرة.

عيد، محمد، (1974) **في اللغة ودراستها**، عالم الكتب، القاهرة.

عيد، محمد، (د.ت) **الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون**، عالم الكتب، القاهر.

غيرو، بيار، (1986) **علم الدلالة**، ترجمة أنطوان أبو زيد، منـشورات عويـدات، باريس، ط1.

الفارابي، أبو نصر، (1969) **الحروف**، تحقيـق محـسن مجـدي، دار المـشرق، بيروت.

الفارابي، أبو نصر، (1985) **رسائل الفارابي**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت.

الفارسي، أبو علي، (1983) **الحجة في علل القراءات**، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الفارع، شحدة، (2000) **مقدمة في اللغويات المعاصرة**، دار وائل للنشر، ط1.

فخر الدين، جودت، (1984) **شكل القصيدة**، دار الأدب، بيروت، ط1.

فضل، صلاح، (1992) **بلاغة الخطاب وعلم النّص**، عالم المعرفة، الكويت.

فضل، صلاح، (1985) **علم الأسلوب العربي، مبادؤه وإجراءاته**، الهيئة المصرية للكتاب، ط2.

فضل، صلاح، (د.ت) **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط3.

فندريس، (1950) **اللغة**، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص.

فيرستنغ، كيس، (2000) **عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي**، ترجمة محمود كناكري، وزارة الثقافة، الأردن.

القفطي، علي بن يوسف، (1950) **إنباه الرواة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبـراهيم، دار الكتب، القاهرة.

القلقشندي، أحمد بن علي، (1987) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط1.

القوزي، عوض بن حمد، (2001) **تبسيط استخدام اللغة العربية**، جمعيـة حمايـة اللغة العربية الإمارات العربية المتحدة، الشارقة، ط1.

القوزي، عوض حمد، (د.ت) **المصطلح النحوي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري**، منشورات عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض.

القيرواني، الحصري، (1953) **زهرة الآداب وثمار الألباب**، تحقيق زكي مبـارك، القاهرة، ط3.

القيرواني، الحسن بن رشيق، (1988) **العمدة في صناعة الشعر ونقـده**، تحقيـق محمد قزقزان، دار المعرفة، بيروت، ط1.

الكردي، محمد طاهر، (1982) **تاريخ الخط العربي وآدابه**، ط2.

ماريو باي، (1987) **أسس علم اللغة**، ترجمة أحمد مختارعمر، عالم الكتب، ط3.

المبرد، محمد بن يزيد، (1997) **الكامل**، تحقيق محمـد أحمـد الـدالي، مؤسـسة الرسالة، ط3.

المجالي، جهاد، (1991) الإلهام والإبداع الـشعري، **مجلـة دراسـات**، الجامعـة الأردنية، م/ 8، ع/ 1.

المخزومي، مهدي، (1958) **مدرسة الكوفة**، مطبعة مـصطفى البـابلي الحلبـي، مصر.

المرزباني، أبو عبد الله، (1963) **عيون الأخبار**، المؤسسة المصرية.

المسدي، عبد السلام، (1982) **الأسلوب والأسلوبية**، الدار العربية للكتاب، ط2.

المسدي، عبد السلام، (1994) **قضايا في العلم اللغوي**، الدار التونسية للنشر.

المسعودي، علي بن الحسين، (1938) **أخبار الزمان**، ط1، القاهرة.

المسعودي، علي بن الحسين، (1948) **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2.

مصطفى، إبراهيم، (1959) **إحياء النحو**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنـشر، القاهرة.

مطلوب، أحمد، (2002) **في المصطلح النقدي**، منشورات المجمع العلمي، بغداد.

مطر، عبد العزيز، (1985) **علم اللغة وفقه اللغة**، دار قطري بن الفجاءة.

المعري، أبو العلاء، (د.ت) **رسالة الغفران**، تحقيق، علي شلق، دار القلم، بيروت.

مكرم، عبد العال سالم، (1968) **القرآن وأثره في الدراسات النحوية**، القاهرة.

المهيري، عبد القادر، (1993) **نظريات في التراث اللغوي**، دار الغرب الإسلامي، ط3.

الموسى، نهاد، (1987) **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، دار البشير، ط3.

مونتين، (1982) **تاريخ علم اللغة**، ترجمة، نجيب غزاوي، منشورات وزارة التعليم العالي، سوريا.

نور الدين، عصام، (1992) **علم وظائف الأصوات اللغوية**، دار الفكر اللبناني، بيروت.

النويهي، محمد، (1964) **قضية الشعر الجديد**، معهد الدراسات العربية، المطبعة العالمية، القاهرة.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (د.ت) **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

هارون، فيروز حسني درويش، (1987) **الأنظار اللسانية في مقدمة ابن خلدون**، (ر،س) 2001، دار الفكر، دمشق، ط1.

وافي، علي عبد الواحد، (1975) **عبد الرحمن بن خلدون حياته وآثاره**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وافي، على عبد الواحد، (د.ت) **علم اللغة**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، ط9.

وافي، على عبد الواحد، (د.ت) **فقه اللغة**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.

وافي، علي عبد الواحد، (د.ت) **اللغة والمجتمع**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.

وافي، علي عبدالواحد، (1962) **نشأة اللغة عند الإنسان والطفل**، مكتبة دار العروبة، ط2.

ولفنسون، إسرائيل، (1980) **تاريخ اللغات السامية**، القاهرة.

ياقوت، محمود سليمان، (1994) **ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقات فـي القرآن**، دار المعرفة الجامعية.

ياقوت، محمود سليمان، (1991) **فقه اللغة وعلم اللغة**، دار المعرفة الجامعية.

يول دي مال، (1995) **مقالات في بلاغة النقد المعاصر**، ترجمة سـعيد الغـانمي، منشورات المجمع الثقافي، ط1.